

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Kritický úvod do vztahu filosofie a výchovy jako fenoménu v postmoderní době

A critical introduction to the relation between philosophy and education as a phenomenon in postmodern times

Vedoucí práce:

Prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Autor práce:

Bc. Armand Petrescu

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Kritický úvod do vztahu filosofie a výchovy jako fenoménu v postmoderní době, napsal samostatně a výhradně s použitím pramenů, literatury a odborných zdrojů, které jsou uvedeny a ocitovány způsobem pro vědeckou práci obvyklým a pod odborným vedením Prof. PhDr. Anny Hogenové, CSc.

V Praze dne

.....
(podpis) Armand Petrescu

Poděkování

Děkuji především paní Prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc., za její urputnost a víru, které mi v době nejpotřebnější věnovala.

Rovněž děkuji Mgr. Jitce Chaloupkové, mé studijní referentce, která byla vždy příliš laskavá a trpělivá.

Tuto práci věnuji všem blízkým, kteří mi v životě stáli za vzor, když jsem se potřeboval opřít a dali mi svobodu ve chvíli, kdy jsem potřeboval jít vlastní cestou.

Anotace

Název práce je Kritický úvod do vztahu filosofie a výchovy jako fenoménu v postmoderní době. Můžeme ji vnímat, jako tři oddělené celky. Předěl mezi nimi není toliko tematický jako spíše historický.

V části první se živě zabýváme Platónem.

V části druhé odkrýváme Patočkovy úvahy nad filosofií a výchovou.

A v poslední, třetí části se noříme do tematicky podobně laděné práce Hogenové.

V průběhu této naší cesty postupně, ale velice jemně, odkrýváme společnou účast těchto tří filosofů na jediné filosofické tradici.

Naším úkolem je tuto tradici postupně odkrýt, pochopit, ale především prožít a na konci se rozhodnout, zda se k ní přidáme, či ji jako nepotřebnou odvrhneme.

Précis

A critical introduction to the relation between philosophy and education as a phenomenon in postmodern times. We can perceive it as three separate units. The boundaries between them are historical rather than thematic.

In the first unit we livelily pursue Plato.

In the second unit we discover Patočka's thoughts on philosophy and education.

And in the last one we immerse in thematically similar mooded work of Hogenová.

During our journey we gradually, but very delicately, discover the common presence of these three philosophers in one philosophical tradition.

Our task is to gradually discover this tradition, to grasp it, but above all to experience it and at the end decide, if we will join it or refuse it as unnecessary.

Klíčová slova

Otázka

Filosofie

Výchova

Každodennost

Divadlo

Život prostý

Herakleitos

Fenomén

Předchůdnost

Pozitivismus

Tázání

Keywords

Question

Philosophy

Education

Everyday life

Theater

Simple life

Heraclitus

Phenomenon

Precarious

Positivism

Questioning

Obsah:

1	Úvod	8
2	Filosofie stojící mimo vědecké definice	9
2.1	Platonův dopis na Sicílii.....	9
2.2	Stát prosazující ideu výchovnou a její nositel	10
2.3	Platon jako filosof a jeho vztah se světem	11
2.4	Úděl filosofa	13
2.5	Pět stupňů poznání: jméno, výměr, obraz, pojem a idea	14
3	Divadlo – jeviště života.....	18
3.1	Přímo na scéně	18
3.2	Narození na divadelní scéně	21
3.2.1	Ježíš Nazaretský.....	21
3.2.2	Mýtus o zrození.....	22
3.3	Divadelní scéna jako věčný rám, do kterého jsme všichni zasazeni	23
3.4	Platónův dopis na Sicílii ve světle divadla jako jeviště života	25
4	Úvod Patočkovy filosofie výchovy.....	27
4.1	Předmětnost ve vědách	27
4.2	Otázka se stává odpovědí	28
4.3	Jaký musí být charakter otázky?	28
4.4	Otázka se stává odpovědí	29
4.5	Filosofie jako pouhá spekulace	30
4.6	Pozitivismus.....	32
4.7	Dvě otázky o pozitivismu.....	33
	První otázka o pozitivismu	33
	Druhá otázka o pozitivismu.....	33
4.8	Užitky ryze technické	33
4.9	Užitky duševních hnutí.....	34
4.10	Člověk přirozený.....	35
4.11	Opět „skeptické a pochybovačné otázky“	36

4.12	Sokrates a Hippokrates	37
4.13	„Zájem o ideu“	39
4.14	Užitek filosofického vědění	40
4.15	Mnoho-vědění.....	40
4.16	Vědění jednotlivého a vědění celkového	41
4.17	Filosofická cesta tázání.....	41
4.18	Vytyčení čtyř otázek, kterými je prolnut program výchovný	42
	„1) Určení podstaty a struktury výchovy.“	42
	„2) Určení možností a mezí výchovy.“	42
	„3) Popis a kritika konkrétních idejí kulturně výchovných.“	43
	„4) Pokus o vypracování vlastní kulturně výchovné ideologie.“	43
4.19	Dvě námitky	43
	První námitka	43
	Druhá námitka.....	44
4.20	Významné a bezvýznamné momenty	44
4.21	Životní roviny.....	45
4.22	Jednotné uchopení smyslu.....	46
4.23	Život prostý	47
4.24	Výklad života znamená výklad světa.....	47
4.25	Interpretace světa skrze tři filosofické disciplíny	48
	Etika – ta, která uvažuje o celkovém smyslu života.	48
	Metafyzika – ta, která uvažuje o vodítku, o klíči, který má dát pochopit celek světa.	48
	Kritika – ta, která nahlíží jen vlastní život, v němž je svět přístupný, a uvažuje o jeho možnostech zachytit tuto skutečnost.....	48
5	Pedagogika jako uvědomělý výchovný systém	50
5.1	Dvě kritické otázky	50
	První otázka.....	50
	Druhá otázka	51
5.2	Individuální prožitek ve světle možnosti jeho přenositelnosti	51
5.3	Odezva jako součást duchovních hnutí.....	52
6	Herakleitovská hra	54
6.1	Výchova otázkami	54

6.1.1	Co je otevřenost?	54
6.1.2	Odkrývání	55
6.1.3	Otázka jako předehra k mluvení	56
6.1.4	Dialektika starých Řeků v dialogu člověka se situací.....	57
6.1.5	Fenomén původní herakleitovské hry.....	58
6.1.6	Fenomén Dasein v dialogu jáství a situace.....	59
6.1.7	Jaký je předchůdný prostor platnosti našich otázek?	61
6.1.8	Způsob představování jako předchůdný prostor	61
6.1.9	Lyra a luk	62
6.2	Vlastní domov, vlastní čas, vlastní život.....	63
6.3	Herakleitovské protiklady	65
6.4	Čekají v neužitečném čase	67
7	Závěr.....	68
	Summary	69
	Seznam použité odborné literatury a článků:	70

1 Úvod

Říká se, že filosofem se člověk nestává, ale rodí. Filosof na druhou stranu, ale není něčím, co stojí zcela mimo čas. Vyrůstá ve své době. Vrstá do této doby a zase tato doba prorůstá jeho. Jeho úkol je přesto, jak se nám může na první pohled zdát, „nadlidský“.

Poznat sám sebe. Obrátit svůj vnitřní zrak do svého nitra. A když touto vnitřní katarzí projde, tak je třeba svojí reflexi obrátit do světa.

Jak uvidíme, tak jeho život je pln nejrůznějších imperativů, které více než dobu současnou odrážejí určitou tradici, kterou během filosofických studií načerpal a přijmul.

Filosofie je však především vášní, více než povoláním. A jako každá vášň, touží po sebe překonání. A toto překonání sebe sama u filosofa znamená v každém okamžiku a rozhodnutí reflektovat především svoje nejniternější přesvědčení a bez ohledu na tlak okolí, nároky doby jít svojí cestou.

Nastolení filosofické cesty tázání je stejně důležité, jako vnitřní vzplanutí nejvěrnější přízně a zaujetí právě pro věci filosofické.

Jak tato tradice může vypadat? Jak takový filosofický pohled životní pak změni pohled na výchovu? To je úkolem a cílem této práce.

Je zde určitý nekompromisní nárok, který filosof vztahuje, v první řadě sám na sebe, ale především na druhé, na společnost. Tento nárok se nahlas vyslovuje v tom, že život běžný, rozum prostý, zdaleka nestačí k posuzování kvality života, k rozhodování ve věcech spravedlnosti, tedy dobra a chceme-li někdy dojít ke krásnu, resp. nechceme-li, aby krása nebyla jen něčím epizodickým, tak se musíme jednoduše před filosofií sklonit a vyklidit pozice.

2 Filosofie stojící mimo vědecké definice

Filosofie zastává roli, která se vymyká všem předem napsaným scénářům. Avšak z tohoto zvláštního postavení nevyplývají žádná výsostná privilegia či arogance. Naopak její povahou je založena především v pokoře. V našem běžném životě jsme zvyklí jednat s lidmi, zacházet s věcmi a orientovat se ve světě. To vše nám je umožněno skrze pojmy. Pojmy jsou společným titulem pro věci dané v našem okolí. Avšak filosofie není jedním z těchto pojmů. Filosofie je před nimi, stojí ještě před pojmy. Toto tvrzení však nemusí nic znamenat, jeho platnost je třeba si ukázat, ne však dokázat. To, že píšeme práci filosofickou, nás především zavazuje k tomu, že je třeba mít stále na mysli, že nejsme na půdě vědy, a proto zde neplatí ani běžně používané vědecké metody, termíny a především zde zcela chybí vědecké očekávání a jakési vědecké předporozumění okolnímu světu.

Proto si vše budeme ukazovat, ne dokazovat, ne přesvědčovat ani vyvracet. V tomto ukazování je totiž skrytá určitá úcta, která je patrná ve chvíli, kdy se věci před sebou nedotýkáme a jediné tak jí umožníme, aby se nás ona sama dotkla, až bude chtít, aby ona sama k nám promluvila svými vlastními slovy, anebo kdy budeme jen společně naslouchat posvátnému mlčení.

2.1 Platonův dopis na Sicílii

„Byl jsem přinucen říci k chvále pravé filosofie, že jen z jejího hlediska je možno spatřit, v čem záleží spravedlnost jak ve státě, tak v životě soukromém; že tedy lidské pokolení nevyjde z běd, dokud se buď stav pravých a opravdových filosofů neujme politické vlády, anebo dokud se třída držitelů vládní moci nějakým božským řízením neoddá vážně filosofii.“¹ Lidské pokolení, ať už zcela soukromě či ve veřejném životě, je odsouzeno snášet utrpení a bolest. A to do té doby, dokud buďto ve státě nepřevzme řízení filosofie skrze filosofy, anebo soukromě, kdy zase převzme vládu nad jedincem, skrze vážné a současně vášnivé oddání se filosofii. Zdá se, že celá věc je velice jednoduchá, že životu ve spravedlivé společnosti nic nebrání. Jenže nejen na tomto místě, ale i později v této práci, uvidíme, že ty nejtěžší věci k myšlení jsou zároveň ty nejjednodušší.

¹ Platon, *Listy* - 7 list. Praha 1973. Str. 327

2.2 Stát prosazující ideu výchovnou a její nositel

Výchova není jen abstraktní pojem. Je jednou z těch skutečností, které jsou natolik důležité, že stát se rozhodl vzít si jejich správu na starost. Stát tento dohled vykonává na základě své koncepce. A ta vychází z politické ideologie. Proto „filosof musí právě tak, jako podrobuje kritice všechny ostatní ideje, podrobit své úvaze také myšlenku státu“². Obě tyto myšlenky musí uvést v soulad. To však není až takový problém, jak by se mohlo na první pohled zdát. I přesto, že filosof stojí na jevišti života osamocen a ve společnosti pouze svých abstraktních pojmů a úvah, tak nestojí ani mimo čas a ani mimo místo. Narodil se do určité doby, do společnosti, jež ho obklopuje a vychovává, do konkrétního politického a státního zřízení. Proto ve svých otázkách, sebevíce osobních, ve svých nepřenositelných mezích, už nějak reflektuje svět kolem sebe, nějak jej vykládá a tento výklad je veden v jazyce, který je srozumitelný jak jemu, tak jeho okolí. Tento výklad se totiž týká světa existujícího a právě běžícího. Proto úsilí filosofovo je jen částí „úsilí určité společnosti o lepší bytí“³. Tuto skutečnost si dobře uvědomoval už Platon. Proto ve svém díle Ústava – teorie dobrého a spravedlivého státu, věnoval jednu kapitolu výchově.

Samozřejmě zde určitou váhu mají i jiné okolnosti. Zda filosof vůbec dostane příležitost k tomu, aby své ideje vyslovil. Zda orgány, které rozhodují, uzpůsobily prostředí takovým způsobem, aby svobodná diskuse byla otevřená všem stranám a všechny strany měly rovné podmínky. Zde se bavíme o praktickém smyslu jakékoliv výchovné teorie.

V této práci se zabýváme vztahem mezi filosofií a výchovou. Jak spolu tyto dva obory souvisejí, nebo resp. proč spolu souvisejí? To nám v prvním kratičkém úryvku ukázal samotný Platon. Žijeme v demokratickém státě, ve společenství, kde jsme všichni navzájem určitým způsobem propojení a na sobě závislí. Popudem pro vznik filosofie byla i snaha o zajištění spravedlivého státu. A to, jaký stát je, určuje především to, jací lidé ve státě žijí. Hodnoty občanů odrážejí hodnoty státu a zase naopak. Jedná se o vzájemnou symbiózu a ovlivňování, kdy není zcela jasné, kdo je tím, který je prvním, vzorem, normou, od něhož se druhý jen jako obraz na hladině vody odráží. Je zde každopádně silné provázání mezi výchovou, státem, spravedlností, občanem a kvalitou života občana. Budeme-li se držet i nadále Platona a uznáme jeho slova za pravdivá, tak filosofie je jediná kompetentní k zajištění

² PATOČKA, Jan. Péče o duši I. 1. vyd. Praha: 1996. Str. 379

³ Tamtéž. Str. 380

spravedlivého státu a proto přirozeným způsobem zasahuje do našeho pobytu i do naší výchovy.

2.3 Platon jako filosof a jeho vztah se světem

Platonovy Listy jsou souborem jeho autentické korespondence. Jsou to jediné písemné prameny, ve kterých jednoznačně Platonův hlas promlouvající sám za sebe. Není zde žádné zkrácení při přenášení tezí a myšlenek na nějakou třetí osobu. Několik takových myšlenek si zde ukážeme. Jsou to *de facto* skryté zásady, jejichž platnost zakládá jeho vztah, jako filosofa, ke světu. Tento vztah je velice osobní, nelze jej jednoduše převést na pravidla či nařízení a jejich dodržování vymáhat. Nezapomeňme, že se jedná o ukázkou, ne pitvu, nebudeme zde nic rozebírat či preparovat, ale pouze v posvátném tichu uctivé vzdálenosti necháme jeho myšlenky, aby k nám přicházely.

V první ukázce Platon rozvažuje, zda má podniknout cestu na Sicílii. Dostal pozvání od místního krále Dionýsia. Platonův přítel Dión je přesvědčen, že právě Dionýsius je tím vhodným kandidátem na vladaře, který by mohl být poučen ve věcech filosofických a mohl by se stát představitelem filosofa na trůně, jeho prototypem. „Proto jsem se rozmýšlel a byl na vahách, zdali mám jít či co, ale přece jsem se naklonil k tomu, že se musím právě teď pokusit, zdali se kdy někdo odhodlá uskutečnit mé myšlenky o zákonech a ústavě; vždyť získám-li dostatečně jen jediného muže, budu mít vykonáno všechno dobré.“⁴ V podstatě stačí najít jednoho muže a toho „dostatečně získat“. Toto získání musí být ve prospěch věci filosofie. A musí být dostatečné, to znamená úplné a trvalé. A pak budeme mít vykonáno „všechno dobré“. Je otázkou, kolik dobra může člověk vykonat v jednom jediném dni? Kolik dobrých skutků a pomoci může člověk učinit během celého života? Samozřejmě, že v našem životě není tato možnost činit dobro nevyčerpatelná, i v ideálním světě bychom byli limitováni délkou pobytu zde na zemi. Avšak její domyšlení až do konce je v podstatě nemožné. A přesto od Platona slyšíme, že získání jednoho člověka je zcela dostatečné a tento jediný skutek by vyvážil nekonečné množství příležitostí pomoci.

„Stejně je tomu i v obci, ať už jí vládne jeden člověk či několik mužů; jestliže se ptá na radu v nějaké z prospěšných věcí, když její ústava jde náležitě správnou cestou, sluší rozumnému člověku takovým občanům radit. Někteří se pohybují zcela mimo dráhu správné ústavy a naprosto nechtějí vjet do jejích kolejí, nýbrž hned napřed přikazují rádci, aby ústavu

⁴ Platon, *Listy* - 7 list. Praha 1973. Str. 328

nechal ústavou a nehýbal jí, a bude-li jí hýbati, že to odpyká smrtí, spolu pak poroučejí, aby rádcové při své činnosti sloužili jejich záměrům a choutkám, jakým způsobem by to navždy šlo co nejsnáze a nejrychleji - kdo by vydržel radit za takovýchto okolností, toho bych pokládal za nemужného, ale toho, kdo by nevydržel, za statečného muže.“⁵

„Touž životní zásadu má mít rozumný člověk i stran své obce; má se ozvat, jestliže by se mu její ústavní život nezdál dobrým, ač jestliže může doufat, že ani nebude mluvit nadarmo, ani nebude za svou řeč potrestán smrtí; ale nemá se dopouštět na vlastní násilí převratem ústavy, kdykoli se nemůže stát dokonalou bez vyhánění a vraždění mužů, nýbrž má žít v klidu a modlit se za to, co by bylo dobré pro něj samého i pro obec.“⁶

„Dióna, z nichž onen neposlechl a nyní žije v necti, tento však poslechl a čestně zemřel; neboť ať cokoli trpí muž, který touží po největším dobru pro sebe i pro obec, všechno je šťastné a čestné. Vždyť není nikdo z nás nesmrtelný, a i kdyby se někomu toho dostalo, nestal by se tím šťastný, jak si lidé myslí; neboť pro věci bezduché není žádného zla ani dobra, nýbrž tohoto se dostane jednotlivé duši, ať už spojené s tělem, či od něho odloučené.“⁷

Zde se nám objevuje zásada pro Platona nejtypičtější. Je jedno, jaké zlo je nám způsobeno, jaké útrapy jsme nuceni snášet, podstatné je, abychom je sami nečinili. Objevuje-li se zlo v našem životě v trpném rodu, tak se nás nemůže jakkoliv dotknout, jediný způsob, jakým nám zlo může skutečně ublížit, je, pustíme-li jej do svého života ve tvaru aktivním, tzn., budeme-li jej sami páchat. Všechny tři výše zmíněné citáty mluví v podstatě o tom samém, pouze s rozdílnými okolnostmi.

„Neboť on se nestal přítelem nějakým všedním přátelstvím, nýbrž společnou účastí v ušlechtilém vzdělání, již jediné má rozumný člověk více věřit než příbuznosti duší a těl.“⁸ Zde zase naráží na společenství a svazky, které mezi sebou lidé uzavírají a v běhu života otevírají. Takové svazky, ať už jsou čistě fyzické nebo založené na porozumění duševním, nejsou schopny zajistit takové pouto důvěry jako „společná účast v ušlechtilém vzdělání“, které zakládá jediné filosofie.

„Tito se asi pokoušeli rozmlouvat s Dionýsiem o takových věcech, myslíce, že Dionýsios jednak není nenadaný k učení, jednak je neobyčejně ctižádostivý; snad tedy mu ony řeči byly po chuti, ale zároveň se styděl, když vycházelo najevo, že nic neposlouchal, když jsem já byl

⁵ Tamtéž. s. 331

⁶ Tamtéž. s. 331

⁷ Tamtéž. s. 335

⁸ Tamtéž. s. 334

u něho. Proto tedy toužil vypošlechnout mě důkladněji, a zároveň jej pudila ctižádost.“⁹ Zde už je řeč o samotném králi. O události, kdy za ním přišli jiní mudrci a rozmlouvali s ním o věcech filosofických poté, co s ním na toto téma již vedl rozhovor samotný Platon. Ctižádost je zde zmíněna dvakrát v krátkém úseku. Očividně je ctižádost vlastností králů. V případě Dionýsia jej pudí k filosofii, což je chvályhodné, ale, jak vidíme, tak ne pro filosofii samou, ale pro něj samého.

2.4 Úděl filosofa

„Když jsem tedy přišel, domníval jsem se, že je třeba nejprve zkusit to, zdali je Dionýsios vskutku zanícen filosofií jako ohněm, či zda jen tak přišly ty hojné řeči do Athén. Tu pak je jakýsi způsob, kterým je možno takovou věc zkoušet, ne hrubý, nýbrž pro vládce zcela slušný, zvláště pro ty, kteří mají plnou hlavu všelikých výkladů, což se stalo, jak jsem pozoroval hned po mém příchodu, ve velké míře i Dionýsiovi. Nuže, takovým lidem jest třeba ukazovat, co je a jaká je ta celá věc a jak daleká je k ní cesta a s jakou námahou je spojena. Jestliže totiž posluchač je vskutku milovný moudrosti a je příbuzným té věci i jejím hodným uchazečem, protože je z božského rodu, myslí, že slyšel o podivuhodné cestě a že musí nyní napnout síly a že by jinak nemohl žít; a potom, napna síly své i svého vůdce, na té cestě nepovoluje, dokud buď vše nedokončí, nebo nenabude síly, aby mohl bez průvodce sám sebe vést. S tímto smýšlením takto získaným žije takový člověk; vykonává sice své obyčejné práce, ale nade všechno si stále hledí filosofie a takového způsobu života, který by měl co nejpríznivější účinek na jeho chápavost a paměť i schopnost úsudku při vnitřní střízlivosti; naopak život opačný proti tomuto způsobu je mu trvale odporný. Naopak lidé, kteří nejsou vpravdě milovní moudrosti a mají jen nátěr zdánlivého vědění jako ti, kdo jsou na těle opáleni od slunce, ti to pokládají sobě za těžké, ba za nemožné, jakmile spatří, co tu je učení, jak veliká námaha a jak spořádaný způsob života sluší tomu zaměstnání, a nestávají se ovšem schopnými se tím zabývat; někteří z nich také sami sobě namlouvají, že se již dosti toho všeho naposlouchali a že se již nepotřebují nějak namáhat. To tedy je ta jasná a nebezpečnější zkouška u lidí rozmařilých a neschopných usilovné práce, takže nikdo nemůže svalit vinu na učitele, nýbrž sám na sebe, když není schopen konat všechno to, co je té věci na prospěch.“¹⁰ Platon zde mluví o údělu filosofa. Je to služba vyššímu cíli. Který zde však není přímo vysloven. Tato služba vyžaduje celoživotní oddanost, koncentraci orientovanou pro-filosoficky a udržení pozornosti směrem k vlastnímu cíli bez ohledu na život praktický či okolnosti.

⁹ Tamtéž. s. 339

¹⁰ Tamtéž. s. 341

Na samém začátku této práce jsme si řekli, že nebudeme zacházet s filosofií ani s výchovou předmětným způsobem, ale necháme je, aby k nám samy promlouvaly. Abychom nebyli, jako lidé, kteří „neznají ani sami sebe. Tolik však jistě mohu říci o všech, kteří psali a budou psát a kteří tvrdí, že znají to, o čem já vážně bádám, buď že o tom slyšeli ode mne, nebo od jiných, nebo jako by to byli sami nalezli: tito lidé nemohou podle mého mínění té věci rozumět docela nic. Ode mne jistě o tom není žádného spisu a také nikdy nebude; neboť to nijak nelze povědět jako jiné nauky, nýbrž z hojného společného zkoumání té věci a ze soužití najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.“¹¹ Taková je filosofie, vznikne v duši a pak se v ní už sama živí. Vždy, když v životě filosof potká něco, co je pro filosofií vhodnou stravou, tak sama filosofie si řekne, ukáže k tomu a do člověka vstoupí.

„Kdybych tedy viděl, že je možno to vhodně pro lidi napsat a povědět, co krásnějšího bych mohl nad to v svém životě vykonat nežli napsat lidem věc velice prospěšnou a všem vyvést na světlo pravou podstatu jsoucna? Ale myslím, že by lidem nebylo dobré vykládat o těch věcech, leda několika, kteří jsou schopni s malým návodem je sami nalézt; z ostatních však by to jedny nezřízeně naplnilo nesprávným pohrdáním, druhé pak povýšenou a naduřelou nadějí, že se naučili nějakým vznešeným věcem.“¹² Filosofování ukazuje k pravé podstatě jsoucna. Filosof směřuje k věcem o sobě. Taková je pravá povaha filosofa i filosofie. Avšak není určena všem, protože ji nelze zredukovat, zprůměrovat, znivelizovat tak, aby byla přístupná každému. Zde vidíme podstatný rozdíl mezi filosofií a vědou. Respektive mezi jejími základními cíli a prostředky. Jedním ze základních požadavků vědeckého poznání je právě nárok na poznatelnost jejich výsledků všem. To ve filosofií jednoduše není možné už z její podstaty.

2.5 Pět stupňů poznání: jméno, výměr, obraz, pojem a idea

„Ke každému ze jsoucnů náleží tři věci, jimiž musí vznikat jeho pojem, čtvrtá věc pak je pojem sám a za pátou je třeba pokládat samo to, co lze opravdu poznat a co je opravdové jsoucno. Z těch věcí jedna je jméno, druhá výměr, třetí obraz, čtvrtá pak pojem. Pochop to na jednom příkladě, chceš-li porozumět tomu, co bylo nyní řečeno, a pomysli si, že právě tak je tomu se vším ostatním. Co si nazývá „kruh“. Jeho jméno je právě to, co jsme nyní vyslovili. Jeho výměr je druhá věc; ten se skládá ze jmen a přísudků, neboť „to, co má od obvodu ke

¹¹ Tamtéž. s. 342

¹² Tamtéž. s. 342

středu všude stejnou vzdálenost", je asi výměr toho, co se jmenuje kulaté, okrouhlé, kruh. Třetí je to, co bývá malováno a smazáváno, soustruhováno a ničeno, avšak s pravým kruhem, k němuž se všechno to vztahuje, se neděje žádná z těchto změn, neboť ten je něco jiného i než tyto věci. Čtvrté pak je vědění a rozumové poznání i pravdivé mínění o těchto věcech; také toto všechno jest nutno pokládati zase za jedno, poněvadž to není obsaženo ani ve zvucích, ani v prostorových tvarech, nýbrž v duších: z toho je vidět, že to je rozdílné jak od podstaty kruhu samého, tak od těch tří věcí svrchu uvedených. Z těchto věcí jest příbuzností a podobností té páté věci nejbližší rozumové poznání, kdežto ostatní jsou vzdálenější. Právě tak tomu jest, je-li předmětem našeho zkoumání přímý a okrouhlý tvar a barva, nebo dobro, krása a spravedlnost, i každá věc buď uměle vytvořená, nebo přirozeně vzniklá, oheň, voda i všechny takové věci, každý živočich, duševní vlastnost i všechny děje činné i trpné. Jestliže totiž i člověk nepochopí aspoň poněkud ty čtyři z oněch pěti věcí, nikdy i kdy nenabude dokonalým způsobem poznání toho, co je páté. Ovšem kromě toho objasňují tyto věci pro nedostatečnost slov neméně jakost každého jednotlivého jsoucna nežli jeho podstatu; z té příčiny se žádný rozumný člověk nikdy neodvážá ukládat do slov své rozumové nálezy, a to zvláště ne do slov nezměnitelných, jak je tomu při písmu.¹³ Každé jsoucno se pohybuje v pěti kruzích poznání. Prvním kruhem, tím nejvíce vnějším, je jméno. Druhým kruhem je definice dané věci. Třetím je obraz věci, který lze vytvořit různými způsoby, a přesto to bude obraz tytéž věci. Čtvrtým kruhem poznání je pojem. Je to poznání, které nám o dané věci předkládá náš rozum jako součet prvních tří. A tím posledním kruhem je samotná idea věci, tedy věc sama o sobě. Ta však poznatelná není především pro nedostatečnost slov. Slova v tomto případě představují pozitivní výpověď o něčem, o ideji. Ale mluvení o ideji není možné.

„Co se týče toho, je třeba zase pochopit, co nyní pravím. Každý z kruhů, které jsou ve skutečnosti kresleny nebo i soustruhovány, je pln sporu s tou pátou věcí, neboť se všude stýká s přímostí, kdežto kruh sám o sobě nemá v sobě ani nejmenšího znaku protivné podstaty. Co pak se týče jména, žádná věc nemá stálé jméno a nic nebrání, aby to, co se teď nazývá kulaté, nebylo nazváno přímým a přímé kulatým, ale věc sama nebude tím pro ty, kdo to jméno změni a budou užívatí opačného, o nic méně stálá.“¹⁴ Vidíme, že jméno dle Platona nesouvisí s věcí bytostně. Každá věc i její vlastnosti by se mohly jmenovat jinak, než je tomu dnes. Jejich jméno je odvislé od vůle těch, již mají věc k užívání.

¹³ Tamtéž. s. 343

¹⁴ Tamtéž. s. 344

„A také o výměru lze říci totéž; vždyť se skládá ze jmen a přísudků, a proto ani při něm není nic dost pevně stálého. A tak lze uvést o každé z oněch čtyř věcí tisíc dokladů, jak je neurčitá. Avšak nejdůležitější je toto: jak jsme řekli o něco výše, podstata a jakost jsou dvě věci různé; duše hledí znát ne jakost, nýbrž podstatu, avšak každá z oněch čtyř věcí nastavuje duši slovem a na předmětech onu věc nehledanou a podává ji tak, že věc mluvenou i ukazovanou lze smysly snadno vyvrátit: takto naplňuje takřka každého člověka zmateností a nejasností.“¹⁵ A tak je tomu i s ostatními třemi slupkami. Každá z nich nestačí k takovému poznání, kterým je schopna poznávat naše duše. A to k takovému poznání, jež by vypovídalo o podstatě věci, tedy o něčem, co činí danou věc tou věcí ve světě změn, ve světě stálého pohybu by ji činilo pravdivou.

„A tu, pokud jde o věci, při kterých špatnou výchovou nejsme zvyklí hledat pravdu a kde stačí podat některý z pouhých obrazů, tam netržíme posměch jedni od druhých, tázaní od těch, kteří se táží, a přitom dovedou tu čtverou věc rozmetat a vyvrátit. Ale při čem vyžadujeme, aby byla odpověď vystižena a objasněna ta pátá věc, tu vítězí kdokoli z těch, kteří dovedou vyvracet, a působí u většiny posluchačů dojem, že vykladač - ať jde o řeč či o spis či o odpověď - nerozumí ničemu z toho, o čem se snaží psát nebo mluvit; ti posluchači arci druhdy nevědí, že těmi výtkami není postižena duše toho, kdo psal nebo mluvil, nýbrž přirozená nedostatečnost každé z oněch čtyř věcí. Obírat se jimi všemi a při tom přecházet sem a tam od jednoho ke druhému, to dá vědění o dokonalém jsoucnu, ale jen stěží a jen dokonalému duchu; kdyby to byl člověk špatně založený - a taková je duše většiny všech lidí i co do chápavosti, i takzvanou povahou, která je zčásti také zkažená, ani Lynkeus by nedovedl takovým lidem otevřít zrak. Jedním slovem, kdo není příbuzen s věcí, tomu by nepomohla ani učenlivost, ani dobrá paměť, neboť to vidění vůbec ani nevzniká v cizích poměrech, proto ani ti, kdo nejsou již svým založením blízcí a příbuzní se spravedlností a jinými druhy krásna, třeba měl každý z nich nadání a paměť pro něco jiného, ani ti, kdo sice jsou příbuzní, ale chybí jim nadání a paměť, ani jedni, ani druzí nikdy nepoznají pravdu dobra, pokud to je možno, ani zla.“¹⁶ Učenost a odbornost založená na prvních čtyřech vnějších slupkách je jistější a pevnější jen do té míry, dokud si uvědomíme, že mluvení o ideji dané věci nikomu nepřísluší, jednoduše proto, že nikdo o tom nedovede vydat přesný počet. Toto vědění není v naší kompetenci, jenže my se často tváříme, že je tomu přesně naopak. Z neuvědomění vlastní nevědomosti si vztahujeme nárok právě na tuto první vrstvu. Tam, kde chybí příbuznost s danou věcí, nepomůže žádná učenlivost ani dobrá paměť a k podobnému, tedy

¹⁵ Tamtéž. s. 344

¹⁶ Tamtéž. s. 344

nulovému výsledku se dostaneme i v opačném případě. V podstatě celou dobu je zde řeč o druhém případě. Lidé si často myslí, že jejich učenost, odbornost o nějaké věci plně stačí k tomu, aby danou věc poznali. Jenže takoví lidé zapomínají především na to, že to, co poznávají, není daná věc, ale pouze součet několika částí, jako je jméno, výměr, obraz a pojem věci. Zapomínají na chvíli, kdy poznáváme její podstatu, kterou nelze uchopit. Ta se může ukázat jen v nás samých, ve chvíli, kdy si na základě příbuzenské přízně na danou věc rozpomeneme. To je druhá podmínka, která je stejně důležitá, jako první. Příbuznost s danou věcí. Jedině člověk, který v sobě má obsaženu ideu dobra, spravedlnosti je dokáže vidět, dokáže jednat v jejich duchu.

„Když se ty jednotlivé věci, jména a výměry, obrazy a smyslové vjemy vespolek o sebe třou, v laskavých posudcích jsou opravovány a nezávistivým užíváním otázek a odpovědí, tu konečně vyšlehne oheň poznání a rozumu v každé jednotlivé věci při největším úsilí, jakého je schopna lidská síla.“¹⁷ Až při největším úsilí, jakého jsme jako lidé schopni, vyšlehne oheň poznání a rozumu v každé jednotlivé věci. Je to jako popis zázraku stvoření života. Naše největší lidské úsilí nám může sloužit jedině k tomu, abychom skrze rozum pronikli k poznání o jednotlivé věci. A toto poznání je jako oheň. Živelné, nespoutané, horké, nebezpečné, nekontrolovatelné, životadárné.

¹⁷ Tamtéž. s. 345

3 Divadlo – jeviště života

Divadlo je jevištěm života. Všechny archetypální události lidského života, údělu i osudu si vždy našly cestu na divadelní scénu. Co zakládá divadlo? Je to scéna? Jsou to herci? Nebo jsou to kulisy, dobrý scénář, námět či diváci? Naopak, divadlo není součet těchto částí, ale jejich celek. Podobně, jako je filosofie s námi od úplných počátků naší západní kultury, tak i smyslem divadla bylo vždy přenášet celý náš život, naši velikost i malost, naši konečnost i nesmrtelnost na jeviště.

Ty nejsilnější motivy, které se objevují na scéně, jsou neodmyslitelně spojeny s naší každodenností. To, co prožíváme každý den, to jak se cítíme, to, co jsme si sami prožili, nás většinou zasáhne nejvíce. Na první pohled se zdá, že existuje omezené množství příběhů, osudů a konců, ke kterým lze v běhu života dospět, a všechny už byly napsány. Bratrovražda. Sourozenecká rivalita o lásku rodičů. Milenecká rivalita. Manželství z rozumu. Láska, která přečká i roky odloučení. Ponížení války. Odcizenost vlastní osobnosti. Odmítání autorit. Narození dítěte. Uložení dítěte do proutěného koše. Vyrovnání se s vlastní smrtelností. To vše ukazuje na jednu lidskou mohutnost, a to najít své místo ve světě, a to takové, kterému můžeme říkat domov. Toto hledání je však niterným ukotvováním. A toto ukotvování, toto zapouštění kořenů má svůj počátek. Je započato v našem narození. Člověk je lidskou bytostí, je smrtelný právě pro své narození.

3.1 Přímo na scéně

Vzpomeňme nyní na atmosféru, kterou najdeme právě a jedině v divadle. Vzpomeňme na podium, jehož dřevěná podlaha po tolika letech vrže a my máme pocit, že každý náš krok jí probouzí k životu. Na oponu, která je nacucaná časem a vytváří dojem nepředstavitelné tíhy. Na vůni, která je vlhká a hřeje jako ranní opar, šíří se v hledišti, mísí se s pocity všech usadivších se diváků, s jejich starostmi, s jejich životem a my tak do sebe nasáváme druhé kolem nás. Poté se roztáhne opona a prázdný ruch je hrubě odstrčen uctivým tichem plným očekávání. V tu chvíli se odehraje naše proměna, naše přejmenování, ztratíme individualitu, zapomeneme na naše původní jméno. Proměníme se v jeden živý organismus, který vše prožívá téměř identicky a společně. Hromadně se smějeme, hromadně truchlíme, společně tleskáme. Staneme se publikem a náš smysl už bude spočívat jen v pasivitě diváctví. Naše účast končí mírou naší fantazie a naší schopností empatie. Sledujeme herce a dále vnímáme příběh. A jak se rozplétá, tak si více uvědomujeme a tím silněji prožíváme tíhu autorovy ruky.

Tato neviditelná mocnost vede herce jako loutku, vkládá mu slova do úst, vyloudí vždy na jeho tváři úsměv nebo jej naopak vrhá v beznadějný pláč.

Herci jsou v tomto případě pouhými loutkami autorových myšlenek. Pouze naplňují jeho představy, v tom jak jsou na scéně oblečení, v tom, co říkají, co vyjadřují, co mají představovat. Takový je hercův úděl. Převlékat své „jáství“ dle aktuální role. Mluvil jsem o tom, že jako diváci máme pouze roli pasivní. Ale při bližším pohledu se dá říci, že jsme součástí této tragické scény více, než je nám na první pohled patrné. Autorovým záměrem a nejvyšší snahou je postavám, které stvořil, vdechnout život, oživit je. Mohli bychom s nadsázkou říci, že se jedná o opakující se pokus stvořit živou bytost. Autor je schopen postavit celé město, nechat zemřít tisíce lidí, popřít základní fyzikální zákony jen proto, aby jeho bytost vstala z mrtvých, jen proto, aby viděl, jak jeho „golem“ dýchá, kráčí, pláče nebo se směje. Zda se jeho výtvaru podařilo překročit rámec portálu, se ukazuje ve chvíli, kdy má vstoupit za námi do reality. To, zda se mu podařilo rozbít hradbu vystavěnou mezi hledištěm a jevištěm, mezi hercem a divákem se ukáže vždy, když pro tento stvořený obraz pláčeme, společně trpíme, když naše osudy splynou.

A přesto, aniž bychom porušili toto svaté pouto, se můžeme ptát, zda náš úděl není v něčem ještě trpčejší než hercův. Na rozdíl od něj, totiž sdílíme každodennost, o které pramálo víme. Bez ohledu na to, jaký konec herce potká, tak má možnost se na to připravit, ví přesně, kdy se to stane i jak. Ale nejde jen o něco tak definitivního, jako je smrt. Ale i o věci každodenní, o chvíle, kdy jsme sami sobě cizí, kdy se cítíme posmutněle a vůbec netušíme proč, často jsme slabí a nevíme, kde se v nás ta únava bere, na všechny tyto stavy herec odpovědi má. Nepřišel na ně sice sám, byly mu řečeny, ale zná je. Divadelní scéna je k nám divákům vždy tragičtější. Na první pohled si můžeme myslet, že vše jen pozorujeme a zdálo by se, že i relativně z bezpečí. Jenže jakmile představení začne, tak jsme *de facto* nuceni sledovat náš vlastní život a uznat, že teprve on je tou největší tragédií, protože vše je doopravdy, naostro, každá chvíle je premiérou a současně derniérou a nejen každá chvíle, ale celý náš život je takový, navíc je to představení, které nikdy neskončí, i kdybychom si přáli z něho občas vystoupit, tak o konci tohoto představení sami nerozhodujeme, a přesto víme, cítíme, že každou chvíli se k tomuto konci blížíme víc a víc. Toto je základní, leč skrytá, pravda, každé hry. Tuto pravdu zahaluje opona našeho života a my máme příležitost za ní nahlédnout v životě jen vzácně, ale v divadle jsme při tom vždy.

Podobné je to i s touto prací i jakýmkoliv dílem. Čtenář sleduje autorovy myšlenky, citace, které se rozhodl použít. A přitom je tím stejným divákem, co v divadle sleduje hru.

Jako čtenáři jsme pasivní, přijímáme informace. Ale stejně tak každé dílo, každá postava, událost, myšlenka ve skutečnosti obrací svůj pohled, zvedá ruku a ukazuje prstem právě k nám, na nás, na čtenáře. A tragédie celé této scény nespočívá v tom, že nevidíme za roh, ale v tom, že nám často chybí schopnost vidět, vnímat tento natažený prst ukazující jedině na nás.

To, že každá významná společná i zcela individuální scéna byla nějakým způsobem zaznamenána a vpravena na divadelní scénu má svůj hluboký důvod v nás samých. V tom, jakým způsobem jsme zvyklí nahlížet sami na sebe, na svůj život. Filosofie vidí život jako dialog. Filosofie vidí můj život, jako neustále probíhající dialog mezi ‚mnou a aktuální situací‘. Tato situace je na mně nezávislá, je svobodná. Já do ní nevstupuji, ale ona do mě. Tato situace odráží vše, co se kolem děje, naši dobu, doby minulé, tedy čas, rovněž místo, tedy přírodu a civilizaci, místo ale rovněž souvisí s prostorem, tím, čím je prostor vyplněn. To, co prostor zakládá je pozadí. Takový je můj partner v dialogu. Vedle něho stojím já, se svojí zkušeností, tedy minulostí, která v očekávání zakládá budoucnost. Mé tělo, které vyplňuje prostor, emoce, které jsou puzeny k překonávání. To vše se setkává v dialogu rovnocenných stran. Každé mé gesto a rozhodnutí je výrazem tohoto dialogu. Avšak v běžném životě jsme zvyklí nahlížet na vlastní život, jako na divadelní scénu. Jako na soubor významných a méně významných scén a rolí. Každá naše událost, pohled, slovo, vše je zaznamenáváno pozorným okem diváka. Jsme sami sobě herci, představením a současně těmi nejvěrnějšími diváky. Dojímáme sami sebe. Milujeme sami sebe. Hledíme jen sami k sobě. Vše kolem nás, lidé, příroda, úkazy jsou nám pouhými prostředky, pouhými rekvizitami, jejichž důležitost vyplývá pouze z naší potřeby a s naším upadajícím zájmem pomíjí i důvod jejich existence. Celý svět kolem existuje jen pro naše pobavení, jen jako rekvizita, jako kulisa.

Někdy se však stane, že do našeho života vstoupí nečekaná událost. Je to událost silná, krizová, extrémní a může být ve formě náhodného setkání. Taková událost má tu moc nás z tohoto vztahu vytrhnout. Taková událost nám zcela změní chápání našeho světa. Najednou se nepoznáváme. Protože jsme se najednou ocitli v situaci, kterou neznáme, kdy sami sebe nepoznáváme, a tak nejsme schopni tohoto ‚sebezbošťujícího zázraku‘, kdy vystoupíme sami ze sebe a žijeme svůj život z pohledu třetí strany, druhé osoby, role pasivního diváka. A pravdou je, že i divadlo nás dokáže z tohoto pouta vymanit. Je to krátké vymanění, jsme emocionálně strženi, ale přesto tím, že přijmeme roli diváků ve hře někoho jiného, tak vystoupíme z dvojrole herec-divák, přestaneme vlastní život vnímat jen jako hru.

3.2 Narození na divadelní scéně

3.2.1 Ježíš Nazaretský¹⁸

Vzpomeňme nyní na jeden z nejznámějších lidských příběhů. Na Ježíše Nazaretského. Tento příběh rovněž začíná jeho narozením. Začíná všemi okolnostmi, které jeho narození provázely. Člověk se nikdy nenarodí z ničeho a v ničem.

Příběh Ježíše Krista byl kanonizován až dlouhá léta po jeho smrti. Dočíst se o něm můžeme ve čtyřech evangeliích a dalších apokryfních spisech. My se však nyní budeme bavit jen o třech synoptických evangeliích. Všechny tři staví do hlavního světla vyprávění o jeho ukřižování a z mrtvých vstání. Toto je ústřední bod celého jeho života, alespoň taková byla představa evangelistů. Pravdou však je, že tato část je pro nás i tou nejvzdálenější. Protože právě zde, v jeho znovuzrození, při jeho vstání z mrtvých už jej přestáváme chápat, jako člověka. Jeho lidská část se nám zde vzdaluje. Vyskytují se nám *de facto* hned dva dílčí příběhy o dvou narozeních. Jednou jako Ježíše člověka v Betlémě a podruhé jako Syna Božího.

Dílčí část o jeho narození v Betlémě se vyskytuje jen u jednoho ze synoptiků, a to u Lukáše. O Lukášovi mluvíme, jako o autorovi, jenž se nejvíce blížil helénskému modernímu stylu psaní. Historických důvodů, proč byl tento příběh autorem zařazen, je více. Čistě jen pro naše potřeby však nad tím můžeme uvažovat následujícím způsobem. Pro autora Lukáše bylo důležité zasadit do centra celého vyprávění, podobně jako u dalších dvou synoptiků, příběh o Ježíšově z-mrtvých-vstání, kdy dojde ke znovuzrození, k vnitřní i vnější transformaci bytosti. V tu chvíli něco nového vzniká. Avšak v tomto případě současně i něco zaniká. A to starý Ježíš, Ježíš člověk. Je zde určitý kontrast. Možná, že aby tento kontrast posílil a vytvořil životadárné napětí, rozhodl se autor Lukáše posílit obraz Ježíše jako člověka, více jej polidštit. Možná si uvědomil, že krom okamžiku naší smrti, nás nejvíce určuje jako živé lidské bytost chvíle našeho narození. Autor Lukáše, byl tou mocí, jež dala vzniknout hmotnému, živému Ježíši tak, jak se k němu lidstvo hlásí do dnes. Možná, že autor Lukáše si uvědomil, že bez doplnění této části nebude nikdy obraz Ježíše člověka zcela kompletní. Tuto teorii si lze snadno ověřit přečtením všech tří synoptických evangelií. Obsahují téměř

¹⁸ Více se o Ježíši Kristu se můžete dozvědět v **Pokorný, P.,** *Vznik christologie* (Kalich, Praha 1988) nebo **Pokorný, P.,** *Literární a teologický úvod do Nového zákona* (Vyšehrad, Praha 1993)

identické části. Avšak zbývající dva synoptici, již pasáž z Betléma postrádají, jsou v rozměru Ježíše člověka plošší, slabší a kontrast mezi oběma stavy, před a po, není tak živý.

To, co autor Lukáše udělal, je, že Ježíšův příběh přenesl na divadelní scénu. Samotná scéna ukřižování je rovněž silnou tragickou scénou. Vše, co v sobě obsahuje prvek tragiky, si divadlo automaticky přisvojuje jako svou doménu, jako svou disciplínu. Divadlo zakládá naši lidskou tragiku. Proto je scéna ukřižování používanější než scéna z-mrtvých-vstání. Vše, co je lidsky nějak významné, se tedy nějakým způsobem objevuje na divadelní scéně a vše, co chybí, je tak zapomenuto.

3.2.2 Mýtus o zrození

My si nyní přiblížme jinou scénu zrození. Scénu z jiné doby. Nyní vstupujeme do antického Řecka. Zde byl živ zcela jiný příběh o zrození. Jedná se o jeden z mnoha řeckých, dnes bychom řekli, mýtů. Ale tehdejší Řek by sotva pomyslel, že se jedná o „pouhý“ mýtus.¹⁹ Tehdejší Řek přinejmenším věřil, že u narození každé bytosti, ať už člověka nebo boha, jsou přítomny zvláštní, jedinečné bytosti²⁰. Byly v počtu tří a zval je Moirama²¹. Byly to bohyně osudu, životního údělu. Ve starších mýtech se uvádělo, že i samotný Zeus²² jim podléhal.²³

- a. První byla Klóthó (Předoucí), ta nit začíná.
- b. Tou druhou byla Lachesis (Udělující), ta nit dále spřádá nebo svíjí.
- c. Poslední a neméně důležitou byla Atropos (Neodvratná), ta nit přistřihuje²⁴.

Uznali jsme, že ať už se jakýkoliv smyšlený příběh odehrává v divadle nebo na papíře, tak na nás míří natažený ukazováček. A my víme, co tento prst znamená v těchto souvislostech. Ale uvidět jej není vždy jednoduché. Abychom tento natažený prst mohli spatřit jasněji, tak si tuto scénu přenesme do divadla. Máme před sebou jeviště, které není prázdné. Do jeho prostředka jsme umístili Klóthó, Lachesis a Antropos. Víme, že se tato scéna odehrává v antickém Řecku. Řekli jsme si, že tyto tři sudičky se objevovaly vždy, když na svět přicházel někdo nový. To znamená, že se jedná o scénu klasicky divadelní, o scénu důležitou, tajemnou a dramatickou. Kdo je tedy ten nově přichozí? Kdo se má teď narodit? Poznali jsme

¹⁹ Ve smyslu vymyšleného příběhu, který slouží jen k poučení, či jako odpověď na otázky o zázvěti.

²⁰ My bychom snad mohli říci, mýtické bytosti, ale pro Řeky tehdejší doby zcela jistě mýtické nebyly, byly naopak velice reálné, živé.

²¹ U nás existuje jejich ekvivalent v podobě sudiček.

²² Nejmocnější a vládce všech řeckých bohů.

²³ To ovšem znamená, že osudu neunikne nikdo. Ani nejmocnější mezi Bohy.

²⁴ Prý znala všechna tajemství.

zcela jasně paradox, že právě divadlo, příběh smyšlený, obraz v rámu nám teprve dává pocítit jasně zkušenost bytí. A co konkrétně nám tato scéna připomíná? Zcela jasně nám ukazuje hořkou pravdu, že nevíme nic o tom, proč náš život začal, kam směřuje nebo kdy skončí. My známe jen číselné hodnoty, které udávají čas a polohu, kde jsme se narodili. Leží před námi, jako ty nejjasnější odpovědi už od úplného počátku. Co však tyto odpovědi skutečně znamenají pro náš život? Jaký mají smysl? To je nám skryto a my teprve během života odkrýváme význam těchto hodnot, smysl těchto odpovědí. Na jevišti vidíme jasně, že jedině osud v roli tří „sudiček“ má tu moc, že jedině ony znají ty správné otázky. Staří Řekové tedy věřili, že tyto tři staré dámy rozplétají své nitě a my se jen pohybujeme dle toho, co je nám určeno. Věřili, že všichni jsme jen herci, že jsme postavy, že máme svého autora, který nám vdechl život, že on jako jediný ví, co na nás čeká za dalším rohem.

3.3 Divadelní scéna jako věčný rám, do kterého jsme všichni zasazeni

„A jako každá vášeň, i rozum má svůj vášnivý vrchol v tom, aby se sám překročil: každá vášeň má svůj smysl v transcendenci. Vášní rozumu je paradox; tu se rozum zastaví, či jak se říká: tu zůstává rozum stát, a tak se to stalo se Sokratem v ležení u Poteidaie, když zůstal stát po den a noc až do svítání, zatímco jeho druhové vynášeli svá lůžka ze stanů, aby si mohli dopřát podívané na toto zvláštní divadlo.“²⁵ Každá taková scéna, které jsme v životě účastni má svoje místo na divadelní scéně. Scéna Sokrata stojícího, nic neříkajícího, jako kdyby na místě zkameněl, okamžitě přilákala kolem přítomné vojáky. Je to jedna z našich mohutností. Všudypřítomná ruka autora všech divadelních scén se opět ukázala a vše zaznamenala, aby podtrhla, že Sokrates a jeho zastavení, jeho chvíle už nepatří Sokratovi, ale divákům, patří věčnému divadlu, nezapomněla poznamenat, že vojáci vytahovali svá lůžka ven ze stanu, aby mohli pohodlněji pozorovat toto „zvláštní divadlo“.

Dobře. Přistupme i my na pravidla této hry. Nic jiného nám nezbývá, už jsme se do ní narodili, už je tady příliš dlouho. A každý je její obětí, každý je její součástí. Nelze se stranit, nelze uhnout pohledem. Ale protože jsme v divadle, tak si můžeme kulisy upravit dle našich potřeb. Můžeme svévolně nakládat s okolím, prostředím a časem za podmínky, že zůstane zachována nejhlubší kontinuita dané scény a že její smysl a podstata zůstanou nepřerušeny.

Opět se ocitáme v divadle. Opět se z nás stávají diváci. Stáváme se publikem. Před námi se zdvihá opona a objevuje se nám už dobře známá scéna. Nejprve nás Lukáš přenesl do

²⁵ PATOČKA, Jan. Sokrates : *Přednášky z antické filosofie* 1. vyd. Praha: 1991. Str. 24

Betléma, do doby narození Ježíše. Poté nás řecký mýtus přenesl do chvíle narození filosofie a na stejném jevišti stály tři Moiry a prorokovaly. Tentokrát je na scéně přítomen Sokrates. Postavy se mění, avšak scéna zůstává stejná. Vždy se jedná o motiv porodní. Sokrates stojí pevně a nehnutě. Oči má otevřené a pohled upřen někam do dále. Kolem něho vidíme ležící vojáky, kteří jej pozorují, baví se nad touto postavičkou, ale tomu, co vidí, dost dobře nerozumějí. I my se díváme, potichu pozorujeme, my na rozdíl od vojáků máme tu výhodu, že jsme svobodní. Řekli jsme si, že divadlo nás do určité míry osvobozuje od otrocké služby neviditelné autorovy ruky. Po chvíli však scéna potemněla. Jediný tenký pruh světla zůstává nad Sokratem. A my jej pozorujeme a čekáme, co se bude dít. Nikdo nic neříká. Nikdo ničemu nerozumí. Řekli jsme si, že publikum vše dělá pospolu, že se jedná o jeden homogenní organismus. A tak i v tomto případě se všichni dohromady podivujeme nad tím, co se děje, nad tím, že se vlastně nic neděje.

Pravda v antické představě přetrvávala ve stínu a chtěl-li člověk té doby mluvit o pravdě, chtěl-li mluvit pravdu, tak ji musel z tohoto stínu vytáhnout na světlo, musel se pro ni vypravit na nehostinné místo, do temnoty, musel jí vytáhnout z neskrytosti a toto vytažení bylo tak náročné, bolestivé a nebezpečné, jako porod samotný. Můžeme však uvažovat i opačně. Co když antický člověk o pravdě neměl žádnou představu? Co když netušil, jak s ní naložit či kde sídlí? A jediné co poznal, byl hluboký intelektuální prožitek, který přicházel vždy, když začal o pravdu samou usilovat. Pravdou je v tomto případě myšlena pátá vrstva poznání. Idea věci. Věc sama o sobě. V takových chvílích byl ujištěn, že dostat se k pravdě je pokaždé proces obtížný a neopakovatelný. Podobnost s porodem začíná obtížností pro přímého účastníka, neopakovatelností a jedinečností procesu a zároveň pro vztah, který může být pro přihlížejícího velice blízký a přesto mu výsledek nebude nikdy patřit. Člověk musel vstoupit do temnoty, už to vyžadovalo odvahu a silné přesvědčení, ale výsledek nebyl vůbec jistý. Člověk se v podstatě musel pro pravdu vydat do hustého lesa během nejčernější noci. Takový byl příměr pro vstup do vlastního nitra, pro poznání sebe sama. A tak antický člověk nakonec došel k tomu, že pravda přetrvává právě v takové temnotě a stínu. A tak i pojem filosofie byl pojmem temným, nesamozřejmým a přístup k němu nebyl vůbec jednoduchý.

Co se tehdy vlastně Sokratovi přihodilo? Patočka k tomu říká toto: „Sokrates se domníval, že našel podstatu člověka v mravní oblasti; ale procitla vašeň rozumu a zmátla jej. Neboť v původním plánu Sokratově je pravda výhradně vnitřní absolutní vztah, nezáleží na ničem vnějším, nezáleží na okamžiku a vůbec na čase, když pravda je již nějak dána — to je důsledek nauky, že rozpomínka je pravda. Nyní však rozum nechce již sloužit jen tomu, co je

obsaženo v nitru, nýbrž chce mimo sebe ven, chce neznámo, které není v jeho kompetenci. Tato vášně k neznámu působí, že znalec člověka se stane sám o sobě bezradným. Vstoupil před tvář neznámého, o kterém ví a může vědět toliko, že je čímsi docela jiným, dokonale rozdílným od všeho lidského. To nemůže nezpůsobit, aby i onu absolutní niternost mravního vztahu neopatřil otazníkem. Čím je toto lidsky nejvyšší a nezcizitelné z hlediska toho, co je zcela jiné? A Sokrates je vskutku bezradný a neví, jakmile jde o božské věci, zdali sám není hybridnější a fantastičtější kombinací než Tyfón, nebo zdali, jak mravní impuls suggeruje, má v sobě samém něco z božského údělu. Sokrates tím dosahuje nejvyššího, co v perspektivě ryze lidské, co v perspektivě řecké je vůbec dosažitelné: tím z oblasti ryze lidského — to je řecká oblast — nabíhá vůči oblasti, která není lidská, formuluje otázku, nedovede a nesmí však vyslovit odpověď.²⁶

My se vraťme zpět do divadla, do naší role diváků. Vidíme jen Sokrata. Tenký proužek světla nad ním. A jinak je celá scéna i hlediště ponořeno do tmy. Po chvíli se světlo nad Sokratem začne šířit dál po scéně, až jí zaplaví zcela a úplně. Sokrates se na nás podívá a my poznáme, že tato scéna končí. Že zde je hranice, kterou stanovila autorova ruka, a že to, co následuje, už je jiná scéna. Čekáme, že světlo zaplaví i hlediště, abychom mohli odejít. Jenže světlo je stále přítomno jen na jevišti a jako by rozdíl mezi tmou a světlem stanovilo i jasnou hranici. Sokrates se na nás dál jen mlčky dívá. Ačkoliv díky Patočkovi rozumíme tomu, co se tehdy Sokratovi přihodilo, tak rozdíl mezi světlem na jevišti a tmou v publiku je stejný jako rozdíl mezi jeho prožitkem, kdy jeho rozum zůstal stát a mezi naším pouhým intelektuálním viděním a rozuměním této scéně. Ano, filosofický život je založen na vystoupení z moci autorovy ruky, z věčného prožívání sebe sama a svého života jako divadelní hry, avšak toto nestačí jen rozumově pochopit. Tento rozdíl musí být prožitý jako otázka, ne jako odpověď.

3.4 Platónův dopis na Sicílii ve světle divadla jako jeviště života

Podívejme se nyní znovu na těch několik úryvků z Platónova dopisu na Sicílii. Filosof zakládá svůj vztah ke světu z pozice dialogu „já a svět“. V běžném životě je tento vztah trochu pokřiven a to následovně „já vs. já ve světě“. Tento nepatrný rozdíl má však dalekosáhlé důsledky. Právě a jedině díky tomuto vnímání je Platónovo stanovisko k dobru a zlu tak jednoznačné. Jedině díky tomuto přístupu může tak jasně a samozřejmě prohlašovat, že zlý člověk dobrému nemůže nikdy uškodit. A zase jedině kvůli našemu přirozenému náhledu na

²⁶ PATOČKA, Jan. Sokrates : *Přednášky z antické filosofie* 1. vyd. Praha: 1991. Str. 24

svět z pozice ‚já vs. já ve světě‘ se tolik strachujeme, aby nám nebylo ublíženo, jedině kvůli němu se tolik bojíme vlastní bolesti, vlastní konečnosti, vlastní smrti.

4 Úvod Patočkovy filosofie výchovy

4.1 Předmětnost ve vědách

Hned na začátku jsme poučeni o tom, že filosofie ani výchova nejsou předměty, to znamená, že nespádají do kategorie „res extensa“, tudíž o nich nemůžeme uvažovat stylem „more geometrico“. Nepostupovat tímto způsobem je tak důležité, že si nejprve tento postup musíme nastínit, jak se říká, pojmenovat d'ábla, abychom si byli naprosto jisti, že se touto cestou nevydáme. V běžné vědecké praxi se při explikaci postupuje následovně a pro jednoduchost to shrňme třemi body:

1. Výklad několika abstraktních pojmů
2. Výklad několika zásad
3. Z nich jako z předpokladů dedukujeme celou teorii

V našem případě takto postupovat, nejenom, že nebudeme, ale dokonce, jak říká Patočka, ani „nemůžeme“²⁷, a to hned z několika důvodů:

1. Jsme filosofové a řešíme filosofický problém, který je třeba řešit zcela a úplně filosofickým způsobem. Nyní už víme, že postupovat tímto filosofickým způsobem znamená především přistupovat k filosofii i k výchově jako k něčemu nejasnému, nesamozřejmému, co je třeba teprve vyjasnit.
2. Ano, filosofie je věda, jednou z věd, nenárokuje si výsostné postavení na úkor věd druhých, nicméně si nárokuje zcela specifickou metodu, nárok na určení zcela specifického významu explikace jako rozkrývání skrytosti. Filosofie se totiž zabývá entitami implikátními, které se rozvinout (explikovat) nedají a jejich podstata se může v duši jen narodit, vždy poprvé a naposled a to jsou ony počátky.
3. Odkrývání skrytosti se děje pomocí otázek. A to nejen intelektuálně náročných otázek, ale otázek, které člověka nutí se vyladit, koncentrovat se, které člověka přimějí reflektovat v těchto otázkách celek, podstatu a kus sebe sama.

²⁷ U Patočky, v jeho spisech, se s tímto imperativem můžeme setkat často. Kdy něco dělat nebudeme, jednoduše, protože to tak dělat nesmíme a někdy naopak něco udělat je nutné, musíme to tak dělat a ne jinak. Vždy stejný imperativ. Je to podobný hlas shůry, který promlouval i k Sokratovi, jeho daimón? Je podobný hlas, který promlouval i k Platonovi a diktoval mu jeho cestu na Sicílii? Je to zajímavý fenomén a budeme se k němu vracet a poukazovat na něho během celé práce. Pro teď nám bude stačit si jen povšimnout tohoto nepatrného rozdílu ve volbě slov.

4.2 Otázka se stává odpovědí

„Jak vůbec máme začít výklad takového problému?“ Patočka se ptá po začátku, po prvním kroku, jak postupovat. Tato otázka se zdá být otázkou bezradného člověka. Když ji člověk položí, tak odevzdaně rozmáchne rukama a nechá je plácnout o boky nebo jen pokrčí rameny. Tato gesta jsou výlučně spjatá právě s tímto pocitem. S chvílí, kdy je nám položena otázka na kterou neznáme odpověď, kdy se stáváme bezradnými. Jenže gesto je vždy jen tělesným vyjádřením stavu duše. Vše v tu chvíli probíhá najednou, naše duše, naše tělo, náš rozum, otázka kterou jsme obdrželi, situace, do které jsme se dostali a která teprve umožnila položení otázky, to vše v jeden okamžik, v jeden čas a na jednom místě. Je to otázka určená nám čtenářům k tomu, abychom ji pronesli, k tomu, abychom ji vyslovili a nechali ji v nás rezonovat. A při této odezvě, při naší neznalosti rovněž i nám náleží to odevzdané svěšení rukou podél trupu, až plácnou o boky, to bezmocné pozdvižení ramen. Možná, že je v takové otázce skryta ze strany Patočky i špetka ironie. A v čem tkví tato špetka ironie? Ironie obecně člověka dráždí. Je jako jemné pírkó, které člověka šimrá na zátylku. Ne každý je však dost citlivý na to, aby toto šimrání pocítil. A jiní jej zase bezvýznamně přehlížejí. V ironii je však většinou skryta pravda. Lidé skrze ironii dávají najevo, co si ve skutečnosti myslí, říkají, to, co by si jinak říci nedovolili. V tom je krása ironie. Tato otázka na začátek má přesně tento dráždivý charakter, má nás pošimrat, má nás zastavit, má námi otrást, má nás probrat, ale jen ty z nás, kteří jsou připraveni nejen věci přijímat, ale kteří jsou otevření, aby k nim věci samy přistupovaly v takové podobě, v jaké se věci budou samy chtít nechat poznat. Proč se nás na něco takového vlastně ptá? V tomto případě je totiž bezpodmínečně nutné, aby tato otázka zazněla. Abychom si tuto otázku položili. Abychom si vůbec otázku položili. Abychom si uvědomili, že vše začíná otázkou. V otázce leží počátek, z otázky se počátkuje celek. Takže v tomto případě se nám otázka stává odpovědí. Jde tedy o nastolení filosofické cesty tázání. To je jediná možná cesta, má-li to být cesta filosofa. Filosof svůj výklad začíná otázkou. Otázku klade na první místo.

4.3 Jaký musí být charakter otázky?

Není to tím, že bychom odpověděli, ale protože jsme položili otázku, tak můžeme jedinež kráčet dál. Už víme, jak začít. Na začátku jsme společně s Platónem mluvili o pěti vrstvách každého jsoucna. Rovněž jsme si řekli, že filosofie není vědou, a že po prvních čtyřech vrstvách se neptáme. Nechceme se nyní ptát po informacích, nechceme se ptát fakticky.

K filosofii tedy náleží i zcela specifický způsob tázání či spíše specifické otázky, otázky po fenoménech, po implikátních entitách. Ty se rozvinout nedají a jejich podstata se může v duši jen narodit, vždy poprvé a vždy naposled a to jsou ony počátky. Filosofie svými otázkami tedy směřuje k celku, k podstatě a k počátku. Jsme si tedy vědomi, že samotná otázka nestačí. Nyní je důležité, jaká taková otázka má být? Patočka říká, že tázání samo o sobě nestačí, že se musí jednat o otázky určitého charakteru. Říká, že se musí jednat o otázky „skeptické a pochybovačné“²⁸ a ty, že se „objevují tam, kde počínáme o věci samé přemýšlet.“²⁹

Připomeňme si Sokrata. Jak se zastavil a nemohl pokračovat dál. Jak byl zcela neschopen čehokoliv. A tento jeho stav trval celý den a celou noc. Tak závažná to byla otázka a tak silně v něm rezonovala. Takové jsou otázky, které má Patočka na mysli. Nejde o to, na jak dlouho nás odstaví, spíš jak moc nás dokáže vytrhnout z každodennosti, jak silně s námi zatřesou a nakolik se nám podaří vystoupit ze vztahu „já vs. já ve světě“ a vstoupit do vztahu „já a svět“.

4.4 Otázka se stává odpovědí

A jaké by tyto probouzející otázky měly být konkrétně v našem případě? Patočka k tomu říká: „Jaký je smysl filosofie výchovy? Jaký může mít filosofie význam pro výchovu a vychovatelství? Čím může filosofie přispět k výchově?“³⁰ Takové jsou tedy konkrétně otázky skeptické a pochybovačné, které přišly k Patočkovi, když začal přemýšlet o věci samé.

Je třeba zdůraznit, že filosofie je považována za nauku spekulativní. To znamená, že pouhé nabývání filosofických znalostí, jejich kupení a shromažďování, dle Patočky, „k ničemu nevede“³¹. Jistě je zde zapotřebí určitých znalostí starších filosofických systémů, ale jejich mechanické memorování nevede k tomu, že se člověk stane filosofem, či že bude filosofovat. Patočka dokonce píše, že toto úsilí vede k „ničemu“³². Memorování faktických poznatků o filosofii nejen, že nevede k tomu, že se člověk filosofem stane, či se naučí filosofovat, ale dokonce ho to dovede k ničemu. Pokud máme společně s Patočkou uznat, že toto memorování vede k ničemu, tak se musíme ptát: Proč tomu tak je právě v případě filosofie?

Představte si, že trávíte svůj čas četbou rozsáhlých děl, studujete komplikované systémy, pamatujete si jednotlivé filosofické disputatione. A nyní si představte, že výsledek vašeho

²⁸ PATOČKA, Jan. Péče o duši I. 1. vyd. Praha: 1996. Str. 363

²⁹ Tamtéž Str. 363

³⁰ Tamtéž Str. 363

³¹ Tamtéž Str. 364

³² Tamtéž Str. 364

snažení bude nula, nic. Je zde vidět určitý specifický prvek, který se týká právě filosofie a odlišuje ji od zbylých věd, a to jak empirických, tak i humanitních. Snažení, práce, studium jsou procesy u filosofie zcela specifické a neaplikovatelné jinde, či lépe, metody jiných věd nelze ve filosofii aplikovat a očekávat výsledky.

Můžeme se rovněž vrátit k Platonovi, který zastává podobné stanovisko. O něco výše jsme si přečetli o tom, že k filosofii jsou zapotřebí dvě věci. Za prvé je to příbuznost s danou věcí a za druhé je to právě paměť, koncentrace a usilovná práce. A ve filosofii jsou za potřebí oba tyto předpoklady. Ani jeden bohužel nepostačí, posílením jednoho nedoženete absenci druhého. Je zde však rozdíl mezi přístupem filosofa Platona a filosofa Patočky. A to v nevysloveném. Patočka zřejmě zastává první podmínku. Říká, že pouhé memorování ve filosofii nemá váhu. Stejně, jako Platon. Avšak druhou podmínku nevysloví nahlas. Není tomu tak, že by o ní nemluvil, ale nevysloví ji nahlas. Platon psal o tom, že to, co si v sobě chováme nejhlouběji, nepouštíme ven a už vůbec to ani nikam nenapišeme. Možná, že tento přístup zastával i Patočka, a proto nám tuto druhou podmínku nezmínil. Byla to možná ta tichá posvátná úcta, ve které choval tuto myšlenku.

4.5 Filosofie jako pouhá spekulace

Výchova je však celospolečenský proces. Proto zde vyvstává zcela přirozená otázka: „Čím může takové spekulativní myšlení přispět reálnému společenskému procesu, jako je výchova?“³³ Spekulovat nad něčím znamená nad něčím abstraktně přemýšlet. My víme, že tato abstrakce je jakýmsi předstupněm, pouhou berličkou k uvedení v praxi. Dá se říci, že nejbližší čistě abstraktnímu procesu má matematik, který „konstruuje určité ideje, soudí čistě jenom ve své hlavě.“³⁴ A zbylé vědy ne vždy jen odečítají poznatky ze skutečnosti, ale konstruují v mysli právě tam, kde toto není možné. A právě pro tuto podobnost nemůžeme filosofii oddělit, ale zároveň nám tato podobnost nestačí proto, abychom filosofii uznali stejné místo.

Dle Patočky je takový obraz, kdy „filosofie se vykládá jako pouhá spekulace“³⁵, hoden kritiky. Jednak proto, že filosofie díky spekulaci získává „přidech něčeho fantastického, něčeho, co se vznáší nad skutečností“³⁶, a jednak proto, že je zde stavěna do skutečnosti

³³ Tamtéž Str. 364

³⁴ Tamtéž Str. 364

³⁵ Tamtéž Str. 364

³⁶ Tamtéž Str. 364

neporovnatelného srovnání s obrazem čistě pozitivní vědy. Hlavní roli zde hraje především rozdíl mezi tím, jak spekulaci vnímá filosofie a jak se na spekulaci dívají pozitivní vědy. Dá se říci, že filosofie vyhledává spekulaci jako bezpečný přístav. Nikoliv však pro dobu odpočinku, ale spíše pro rozkrytí nových možností. Zatímco pozitivní vědy na spekulaci nahlíží jako na násilný exil. A právě pro tento rozdíl v přístupu staví filosofii do opoziční role. I z tohoto důvodu, je ostatními vědami podceňována, mluví se o ní tak, jako kdyby neměla „žádného pravého vědění, jejím oborem jsou nanejvýš otázky, které se nestaly zralými pro skutečné vědění.“³⁷ Například přírodní vědy si jsou plně vědomy toho, že mnoho otázek, které nyní řeší, byly dříve otázkami filosofickými. Jenže toto vědomí působí spíše proti filosofii. A slouží dalším dílčím vědám jako argument k tomu, že nakonec tomu tak bude se všemi otázkami, které nyní řeší filosofie. Ve vědecké obci přetrvává tiché přesvědčení, že dříve nebo později jejich řešení převezme taková věda, která je přesná, kontrolovatelná, schopná měřitelného pokroku, věda pozitivní.

Patočka se nyní táže: „Kdy filosofie předala tyto jednotlivé obory vědám?“³⁸ Dle pozitivních věd to udělala ve chvíli, kdy musela, kdy jí nic jiného nezbyvalo. Byly na ní totiž kladeny takové požadavky, kterým nemohla dostát. Přivést problémy do takového stavu řešení, nebo resp. přijít s takovým řešením, „kde by každý mohl určitou metodou ... se přesvědčit o jistých výsledcích.“³⁹ A co s tím, co zbylo? Ne všechny otázky, tedy zatím, byly předány do rukou k řešení příslušným vědám. A Patočka se opět ptá: „Není snad filosofie určitým zbytkem těchto otázek, zbytkem problémů ..., které jsou určeny k tomu, aby při nich člověk zůstal stát?“⁴⁰ Takové problémy, při kterých je člověk nucen zůstat stát. Co to znamená? Zůstat stát. V tomto případě se samozřejmě nejedná o ustání ve fyzickém pohybu, ale o ustání myšlenkového toku, ustání ve způsobu, jakým jsme doposud žili svůj život. Otázky, o kterých mluví Patočka a které zůstaly k řešení filosofii, jsou přesně ty, jež člověka přinutí změnit svůj denní rozvrh, nazírání na svět, na sebe sama. Jsou to stejné otázky, které tehdy přinutily Sokrata se zastavit.

³⁷ Tamtéž Str. 364

³⁸ Tamtéž Str. 365

³⁹ Tamtéž Str. 365

⁴⁰ Tamtéž Str. 365

4.6 Pozitivismus

Tato snaha o jasné vymezení ‚správného‘ místa filosofii vyvrcholila vznikem pozitivizmu. Nauky, která jasně a hlasitě hlásá, že „filosofie je určena k tomu, aby udělala místo vědě.“⁴¹ To, co dělá vědu vědou či ji spíše jasně vymezuje vůči jiné vědě, je samostatný obor otázek. Dle pozitivizmu přesně toto filosofii chybí a jediné, co jí přiznává, je jistý způsob „nazírání na věci“⁴² a „zacházení s problémy dosud neřešenými“⁴³. A co se stane s filosofií, až se ostatním vědám podaří nalézt řešení i těchto problémů? Zmizí. Přestane existovat.

Pozitivismus filosofii prorokuje ne-li krátký život, tak minimálně hořký úděl. A my se společně s Patočkou ptejme: „Má pozitivismus pravdu? Kdyby měl pravdu, bylo by skutečně nejlépe orientovat výchovu co možno výhradně na odborných vědách?“⁴⁴ Patočka na tomto místě odkrývá zajímavý a nečekaný předpoklad. Otázka je zde totiž položena netradičním způsobem. I kdyby měl pozitivismus ohledně filosofie pravdu a ona by byla skutečně jen odsouzena k zániku, tak i přesto v případě výchovy nejsou ostatní vědy pro Patočku zcela jasnou volbou a to i v případě, že jiné možnosti pro rozvoj výchovy by nebyly k dispozici. V běžném životě, když před sebou máme jen jednu možnost, jak kráčet dál, tak ji zvolíme. Patočka zde rovněž stojí před jasnou volbou, jenže v případě filosofa to, že je volba jen jedna, není dostatečný argument. Filosofická volba je vždy volbou kritickou a možnost nejít dál, zůstat na místě je sice možností negativní, ale rovnocennou volbě pozitivní.

Zde se nám opět odkryl další nevyslovený Patočkův předpoklad. Tentokrát však bez vykřičníku či příkazu. Spíš se nám ukazuje ve volbě, kterou Patočka činí, resp. nečiní. I kdyby byla filosofie určena k zániku, a už nyní bychom ji *de facto* uznali za mrtvou, i tak bude pro Patočku tou volbou, po které sáhne a to tím způsobem, že odmítne jít dál. Nejde-li to po cestě filosofické, tak nemá smysl kráčet kupředu. Ještě před tím však zbývá se lépe podívat na celou situaci. Zda jsme se vyloučením možnosti jít cestou filosofickou neunáhli. Protože, co když se pozitivismus mýlí? Je totiž „otázka, zdali pozitivismus nemůžeme oprávněně kritizovat pro bezděčné předpoklady, jež jsou v něm obsazeny a z kterých zde proberu jenom dva.“⁴⁵

⁴¹ Tamtéž Str. 365

⁴² Tamtéž Str. 365

⁴³ Tamtéž Str. 365

⁴⁴ Tamtéž Str. 365

⁴⁵ Tamtéž Str. 365

4.7 Dvě otázky o pozitivismu

První otázka o pozitivismu

Spočívá snad „veškerý užitek vědění ... všechno to, co člověku vědění přináší, v aplikaci konkrétních poznatků na jednotlivé případy, v jejich technickém použití?“⁴⁶ Pozitivizmus totiž filosofii nepřiznává schopnost přispět jakýmkoliv poznatkem k výchově.

Druhá otázka o pozitivismu

„Neexistují snad různé druhy vědění, které se přesto mohou vzájemně ovlivňovat, vzájemně oplodňovat? Mohou přeci mít své samostatné cíle, svá aspoň částečně odlišná kritéria, svůj vlastní způsob ověřování a přesto v nich nežije odlišná idea poznání.“⁴⁷

4.8 Užitky ryze technické

Užitek ryze technický plynoucí z jakéhokoliv vědění „vždycky předpokládá již jistý subjektivní účel“⁴⁸, subjektivní cíl. „Tomuto subjektivnímu cíli potom slouží konkrétní poznatky“⁴⁹, třeba z fyziky či chemie. Je zřejmé, že při zavádění těchto poznatků do praxe nastávají pro nás změny ve vnějších věcech. A i přesto následky těchto změn „mohou zase zpátky zapůsobit na člověka“⁵⁰. To si však člověk v okamžiku, kdy poznatky aplikuje, neuvědomuje. V tu chvíli „člověk tvoří, provádí změny na něčem objektivním“⁵¹, co stojí zcela mimo něj. Jsou však změny technické, které byly ryze objektivní, a přesto měly silný vliv nejen na celou společnost, ale i na celého vnitřního člověka. „To se stalo například vyřazením vzdáleností ve světě, nesmírnými možnostmi sblížení, které nám přinesla aviatika.“⁵² Tato změna byla ryze technická, byla umožněna jen díky pokroku ve vědách, a přesto její následky ovlivnily každého z nás, naše uvažování o světě, naše vnímání vzdáleností, naši schopnost poznávat nová místa. Na tomto příkladu je nejlépe vidět, že následky zcela zásadní a důležité mohou být současně „bezděčné a nezamýšlené“⁵³.

⁴⁶ Tamtéž Str. 365

⁴⁷ Tamtéž Str. 366

⁴⁸ Tamtéž Str. 366

⁴⁹ Tamtéž Str. 366

⁵⁰ Tamtéž Str. 366

⁵¹ Tamtéž Str. 366

⁵² Tamtéž Str. 366

⁵³ Tamtéž Str. 366

4.9 Užítky duševních hnutí

Krom užitků, které sice člověka zasáhnou vnitřně, ale bezděčně a bez úmyslu, jsou zde i užítky, které člověka zasahují přímo. Jsou to především „užitky jistých hnutí duševních“⁵⁴.

Cílem takového hnutí není žádný objektivní užitek, nepase po společenském uznání. To znamená, že zde máme dva užítky, dva postupy, dva různé výsledky. Na jedné straně tedy stojí postup a způsob uvažování ryze technický, pasoucí po pokroku a zlepšování, který sleduje jen objektivní důsledky. Pak je zde hnutí duševní, které se ptá po užitku vnitřním, po tom, co nám daná vymoženost přinese, jak změní nás a naše vnímání světa. Podívejme se na konkrétní příklad ze života, to nám pomůže, abychom nezapadli jen do obecné řeči. Příklad, který zvolil Patočka, a my se jej nyní přidržíme, je více než pouhým příkladem podpírajícím určité tvrzení. Odkrývá se nám zde kus skutečné živé Patočkovy filosofie. „Vám všem, kdo vyučujete na školách, je známá určitá námitka, kterou nerozumní rodiče, nerozumní žáci často adresují škole, když říkají: většiny školní výuky nepotřebujeme, to jsou takové všeobecné poznatky a pojmy, v životě toho nebudeme nikdy potřebovat.“⁵⁵ Patočka říká o pronašečích takových námitek, že jsou nerozumní. Ať už se jedná o adolescentní žáky nebo jejich dospělé rodiče. Tato námitka o nepraktičnosti některých poznatků ve škole je dost známá. Patočka si o této námitce myslí, že „je nesmyslná“⁵⁶. Co je v této časté námitce nedomyšleného? Když vyslovujeme tuto námitku, tak se *de facto* stavíme k něčemu negativně, něco odmítáme, říkáme, že něco nějak nechceme, protože to chceme jinak. A otázkou je, proč to tak nechceme. Víme to? Patočka o této námitce říká, že je nesmyslná, protože tato námitka především ukazuje k nám samým, ukazuje na to, že dost dobře nerozumíme smyslu výchovy. Tato námitka totiž vychází z pohledu ryze technického a užitkového. Vychází z pohledu ‚já vs. já ve světě‘, kdy vše kolem je určeno mně k dispozici. Pohled filosofa je však jiný. Filosof říká, že „žák se nemá ve škole jenom naučit jistým prostředkům k určitým cílům, nýbrž má se naučit něco vyššího chtít“⁵⁷. Něco vyššího, co je toto vyšší? Toto vyšší se v nás rodí, zažíváme jej ve chvíli dialogu, který my vedeme se světem, s bezprostřední situací. A tento dialog je možný jedině v situaci ‚já a svět‘.

⁵⁴ Tamtéž Str. 366

⁵⁵ Tamtéž Str. 366

⁵⁶ Tamtéž Str. 367

⁵⁷ Tamtéž Str. 367

4.10 Člověk přirozený

Máme zde člověka přirozeného. Takový člověk žije v „okruhu určitých stabilních, přirozených cílů“⁵⁸. A protože je to člověk přirozený, tak jsou mu tyto cíle dány z života samého, ze společnosti, které je součástí. Označením „přirozený“ ukazuje Patočka jen na to, jakým způsobem se člověk ke svým cílům dostává. Takový člověk se po těchto cílech „neptá, většinou ani neví, že je má a jaké jsou“⁵⁹.

Schopnost rozlišit část našeho života jako tu přirozenou, identifikovat tyto průvodní jevy je možné jedině díky tomu, že se někdy stane, že „přirozené fungování života je rušeno“⁶⁰. Člověk je v podstatě vyrušen ze svého způsobu života. Takové vyrušení může mít, dle Patočky, na svědomí jen něco „vyššího“⁶¹. Tuto narušitelskou moc má jedině něco vyššího. Jedině něco, co k nám přichází z vyšších míst, jedině něco, co stojí postaveno výše než jsme my sami. Námi je to však identifikováno jako „cizí těleso“⁶². To, co člověk označuje slovem cizí, je zpravidla něco, co je neznámé, co k nám přichází, vstupuje nějakým způsobem do našeho života, ale co dále odmítáme poznat a přejeme si, aby zase, co nejdříve z naší blízkosti odešlo. Je otázkou, zda slovem cizí neoznačujeme jevy, které jsou neznámé a jejichž poznání by znamenalo nutně změnu, kterou si nepřejeme pro náš svět. Na základě tohoto poznání „cizího“ následně u Patočky skutečně dochází ke vnitřní změně, říká: „Tento nízký, ač „přirozený“ okruh života ...“⁶³ Pokud „přirozený okruh“ našeho života může být narušen, může být objeven, viděn jedině díky něčemu „vyššímu“, tak musíme tento okruh uzнат za něco nižšího. Tento okruh může narušit proces vzdělání, avšak „vzdělání samo původně není nic jiného nežli zvyk na jistou činnost, např. četbu knih, zabývání se hudbou atd.“⁶⁴.

Jen pouhý zvyk jako vzdělání není dostačující. A dokonce dle Patočky v pouhém zvyku obecně „leží nebezpečí“⁶⁵. Dle našeho přirozeného pohledu na svět považujeme za nebezpečné věci cizí, jenže my už víme, že ty jsou ze své podstaty nejen neznámé, ale spadají mezi věci vyšší, a tento strach z cizích věcí vyplývá z naší tendence vše stavět do zvyku. A co do něj nepatří nebo nelze do procesu zařadit, tak je cizí, nebezpečné, nežádoucí. Jenže Patočka vidí skutečné nebezpečí právě v této pohodlnosti, právě v setrvávání v tomto nízkém

⁵⁸ Tamtéž Str. 367

⁵⁹ Tamtéž Str. 367

⁶⁰ Tamtéž Str. 367

⁶¹ Tamtéž Str. 367

⁶² Tamtéž Str. 367

⁶³ Tamtéž Str. 367

⁶⁴ Tamtéž Str. 367

⁶⁵ Tamtéž Str. 367

okruhu. Nejde tedy jen o to, že budeme o něco ochuzeni či nedosáhneme nějakého maxima, ale v tomto případě hrozí skutečné nebezpečí. „Jistota prvotního přirozeného člověka musí být jistým způsobem otřesena, vyvrácena.“⁶⁶ Zde opět slyšíme apel, že něco ‚musíme‘, že něco ‚musí být‘.

Protáhneme-li další Patočkovu výpověď tímto imperativem, tak dostaneme zajímavý výsledek: člověk musí pocítit něco nového, musí pocítit zvláštní pohyb, „který se v něm děje, všechno nabývá nového smyslu, svět se najednou otevírá v nových horizontech, v kterých dosud se neobjevoval“⁶⁷. Mluvíme-li o procesu vzdělávání v kontextu evropské tradice, tak právě „prolomení každodennosti, tupé normálnosti, je východiskem vlastního procesu vzdělání, které evropskému lidstvu dává po celou dobu historie smysl“⁶⁸. Tento akt změny přístupu k cizímu, tento akt oproštění se od bezpečí zvyku, tento akt vyjití z vlastního stínu přirozených mezí je tím, co dává nejen jednotlivci, ale celému evropskému lidstvu smysl. V případě technických užitků dochází k ovlivnění lidstva v opačném pořadí. Postihne všechny naráz a důsledky dopadají na jednotlivce. V případě duševních hnutí vždy nejprve postihují jednotlivce a teprve ve společném postupu je reflexe konečná pro celé lidstvo. Tyto dva přístupy můžeme pro jednoduchost vyjádřit v jedné větě: „Nezáleží pouze na tom, aby si člověk na něco zvykl, nýbrž záleží na něčem více.“⁶⁹

4.11 Opět „skeptické a pochybovačné otázky“

Pokud je bezpodmínečně nutné, abychom tímto procesem prošli, tak jak a kdy jím projít můžeme? „Jednou je to životní krize, která nás nutí projít nejbolestivějšími výkyvy našeho žití, jednou naopak netušená výše životních možností, jež se otvírá třeba uchvácením krásou či prožitím, zachycením ideje vědění, jak se to odehrává právě ve filosofii.“⁷⁰ A jaké je skutečné nebezpečí o kterém jsme mluvili výše. V čem skutečně tkví? Co vlastně chceme prolomit? Jakého nebezpečí se chceme vyvarovat? Co může tak úspěšně, a přitom nenápadně, bránit v tom, abychom spatřili smysl našeho života? Každodennost, průměrnost, jednotvárnost, pohodlnost nám brání se tázat, klást otázky a to takové, které se zajímají především o to, „k čemu člověk žije“⁷¹. Uvidět smysl našeho života nám brání především to,

⁶⁶ Tamtéž Str. 367

⁶⁷ Tamtéž Str. 367

⁶⁸ Tamtéž Str. 367

⁶⁹ Tamtéž Str. 367

⁷⁰ Tamtéž Str. 367

⁷¹ Tamtéž Str. 367

že se po něm neptáme. Takže co nám brání se ptát po smyslu života, po smyslu našeho života?

Vidíme, že každodennost a jednotvárnost nás poráží právě a jedině proto, že se neptáme po smyslu našeho života. Protože si nepokládáme tvář v tvář sami sobě otázku proč a jen odevzdaně přijímáme cíle a role, jež nám předkládá naše přirozenost a naše role ve společnosti. „Proces vědomého prolomení každodenní jistoty, každodenní průměrnosti ... nejhlouběji prožila právě řecká filosofie ... A jeden z jejích největších mistrů, Platón, nám vyličil tento proces nutkavým způsobem ve svých dialozích.“⁷² V Platonových dialozích cítíme lépe než kdekoli jinde sílu proudu filosofické řeky poznání. Více než jinde filosofii vnímáme jako řeku, jako něco živého, co se hýbe, ne jen jako pouhý objekt, předmět, co jen stojí a my jej popisujeme. Ale jako něco stále proudícího, hýbajícího se, ze své podstaty nezkrotného. Filosofování je „pohyb, jistý proces v nitru člověka, který v podstatě souvisí s odrazem od naivně přirozené a omezené každodennosti“⁷³.

4.12 Sokrates a Hippokrates

Mladý muž Hippokrates v brzkých ranních hodinách přichází za Sokratem. Je celý rozrušený a částečně zoufalý. Od Sokrata potřebuje pomoci právě teď v neodkladné záležitosti. Do města přijel známý sofista Prótagoras. Hippokrates se chce dostat k němu do učení. Touží potom tolik, že přišel za Sokratem, aby mu s tím pomohl. Touží po tom naučit se všemu tomu, co Prótagoras učí. Sokrates se s ním vydává na cestu směrem k domu, kde Prótagoras přebývá. Ze začátku je mladíkovým nadšením překvapen a zdá se, že i potěšen. Jak cesta ubíhá, tak Sokrates využívá této příležitosti a začne s mladíkem rozmlouvat, začne se ho na jeho nadšení a na jeho touhu vyptávat. Zajímá ho, čemu se vlastně chce nechat naučit? „Co se mu zdálo tak lákavým?“⁷⁴ Mladíka v průběhu cesty tím, jak přibývá otázek a jemu se nedostává odpovědí, jeho vášnivá touha i jistota postupně opouštějí. Jeho silná fascinace se ukazuje v pravém světle jako nezproblematizovaná, slepá touha po něčem samozřejmém. Mladíkova samozřejmá touha se ukazuje být prázdnou. Otázky především odhalily mladíkovu duchovní nahotu a on se jako úplně nahý musel zastydět.

Proč nám Patočka předkládá tento příběh právě na tomto místě? Platónské dialogy jsou plné podobných rozprav a u všech nakonec dochází k podobnému, ne-li stejnému závěru.

⁷² Tamtéž Str. 367

⁷³ Tamtéž Str. 367

⁷⁴ Tamtéž Str. 367

Stud je směsí silných pocitů. Souvisí neodmyslitelně s naším tělesným mládím, s poznáváním a hledáním vztahu k našemu vlastnímu tělu. Neznačená to však, že bychom se nemohli stydět i ve stáří, ale zpravidla čím jsme starší, tak jsme se se svým vzhledem už smířili a své tělo přijali takové, jaké je. Stud je emoce, přívalem emoce, která je tak silná, že se projeví vnějším způsobem na našem těle. Zpravidla je to zčervenáním, orosením čela, zpocenými dlaněmi. Je to projev tak náhlý, že jej nemůžeme zpravidla ovládnout, zabrzdit. Naše vlastní tělo nás *de facto* zradí a začne si dělat, co chce. Přestane nás poslouchat a ne-jen že udělá něco jiného, než chceme, ale udělá přesně to, co nechceme.

Ve chvílích kdy své tělo prvně poznáváme a to skrze nahá těla druhých lidí, se při pocitu studu především chceme skrýt. Toužíme nejvíce potom své tělo zase rychle zakrýt do šatů. Představíme-li si, že ve chvíli, kdy se stydíme před Sokratem za svojí prázdnotu duševní, v podstatě toužíme po něčem hodně podobném, honem rychle se zase obléci, aby pocit nahoty a sním spojený pocit studu zase rychle zmizel. Jenže naše zčervenání ještě více tuto naši nahotu podtrhne. Proto můžeme mluvit o tom, že nás naše vlastní tělo zradí. Ale koho v tu chvíli uposlechneme, když ne nás? Rozumějme tomu tak, že naše tělo jsme vlastně my sami, ať už si to uvědomujeme přímo, či to tak jen prožíváme. To znamená, že nás nezrazuje naše tělo, ale jsme to my a nikdo jiný, kdo si pod sebou uřízl větev. Odkud, od koho vychází tento popud, že máme zčervenat, když ne od nás? Koho v tu chvíli posloucháme, když ne právě sebe? Je v nás snad určitá obdoba Patočkova imperativu, něčeho vyššího, která nám nepřímo říká, co je dobré a co je prázdné?

„Tento stud je prvním indexem, ukazatelem toho, že v tomto člověku je něco jiného, něco, před čím se takřka stydí, něco pravého, před čím to nepravé se musí jaksi poroučet, odejít, nastává zvláštní otřes.⁷⁵“ Zde Platón, jako ostatně téměř všude ve svých dialozích, prezentuje proces, který je pro něj procesem výchovným. Tento stud je však jen jakýmsi předsálím pro hlavní scénu, „první etapa hlubšího otřesu, který Řekové označovali jako údiv.⁷⁶“

Dle Platóna jsme schopni studu, jsme naším tělem zrazováni, protože jak naše tělo, tak něco v nás, je uposlechnuvší něčeho vyššího. A děje se tomu vždy ve chvíli, kdy jsme postaveni do situace, ve které musíme přiznat, že vlastně nevíme, co chceme, že jen slepě

⁷⁵ Tamtéž Str. 368

⁷⁶ Tamtéž Str. 368

kráčíme „za nějakým smyslem⁷⁷“, který se nám „bezprostředně, nezávazně, přirozeně prezentoval⁷⁸“ a my, aniž bychom si nejprve položili otázku, jsme jej přijali.

4.13 „Zájem o ideu“

„Údiv je zvláštní cit, v kterém člověk odkrývá, co mu z jeho podstaty dosud bylo skryto, totiž zájem o ideu.“⁷⁹ A člověk se musí ptát sám sebe. Je to snad podobné, jako když čtete o opravdové lásce, je to podobné, jako když vidíte film o pravé zamilovanosti, takové, která nemyslí nikdy na sebe, je to podobné, jako když vám někdo vypráví velký příběh lásky? A vy se ptáte sami sebe: „prožil jsem ji někdy? Měl jsem to štěstí a pravou lásku jsem zažil? Zažil jsem, jaké to je někoho milovat a být oplátkou milován?“ A nyní nastala podobná situace. Patočka nám odvyprávěl rovněž příběh pravé lásky. Příběh o tom, jaké to je, když se člověk prvně zamiluje do ideje. A my se můžeme ptát hodně podobně. Prožil jsem někdy údiv? Prošel jsem si někdy tím zvláštním citem? Byla mi někdy z mé podstaty odkryta do té doby mně skrytá část – zájem o ideu? Prožil jsem někdy aspoň na chvíli tento zájem? Prožili jste vy někdy tento zájem o ideu? Ano, nebo ne? Možná? A dá se s možná v tomto případě žít? Stačí nám možná?

Postupme nyní dál, ale jen o kousek. A jaká vlastně idea je? „Idea není určitý poznatek, v ideji se nám neodkrývá žádná určitá pravda; milovat ideu neznamená pochopit Pythagorovu větu nebo ...“⁸⁰ Patočka nyní skutečně dává do spojitosti lásku, ideu a s ní spojovaný údiv. Možná, že mírou toho, zda jsme skutečně někdy prožili pravou lásku, zájem o ideu, spočívá v tom, jak moc absurdní nám připadá tento Patočkův poslední příklad, tato poslední negativní definice ideje: „milovat ideu neznamená pochopit Pythagorovu větu“⁸¹.

Dle Patočky se „porušení lidské každodennosti“⁸² a „otřes oné naivní, přirozené existence“⁸³ neděje jen ve filosofii. „Jsou ovšem i jiné okruhy, v nichž existence může být dotčena ...“⁸⁴ Filosofie není osamocena v nabourávání obrazu denní rutiny. Není jediná, která má tu moc nám odkrýt na pozadí našeho vnímání nové horizonty. Avšak její metoda je exkluzivní a přístupná jen skrze údiv, jen skrze zamilování se do ideje. Filosofovat tedy

⁷⁷ Tamtéž Str. 368

⁷⁸ Tamtéž Str. 368

⁷⁹ Tamtéž Str. 368

⁸⁰ Tamtéž Str. 368

⁸¹ Tamtéž Str. 368

⁸² Tamtéž Str. 368

⁸³ Tamtéž Str. 369

⁸⁴ Tamtéž Str. 369

znamená umět milovat ideu. A milovat ideu znamená „... odkrýt určitý celkový aspekt věci, dobýt klíč, kterým si můžeme otvírat všecko, co jest, a v této možnosti vykládat všecko, co jest, otvírat každé jsoucno, ptát se na jeho smysl; a to je právě podstatou filosofie“⁸⁵.

4.14 Užitek filosofického vědění

Řekli jsme si, že člověk když má filosofovat, tak musí stát osamocen na jevišti a klást otázky, které jsou určené jen jemu. Nyní už víme, že to musí být otázky, které se především ptají po něm samém. Po jeho smyslu, v čem vidí smysl a po jeho cílech a hodnotách. Jaké jsou, proč je má a proč jsou právě takové. A jediné v takové chvíli scénu prosvítí světlo. A on dokáže odpovědět. Dokáže najít své vlastní ‚musím‘, ‚je to nutné‘ a ‚nesmím‘. „Dovede skládat účty ze sebe samého. Zajímá se o sebe sama, zajímá se o cíle, které si klade, dovede o nich uvažovat, dovede na Sokratovu otázku ‚proč to a proč to?‘ dávat odpovědi.“⁸⁶ Je zde ještě jeden aspekt a to orientace do společnosti. Filosof není ostrovem sám pro sebe. A když si připomene známý Hemingwayův obrat: „Neptej se, komu zvoní hrana. Zvoní Tobě.“ Tak toto rčení platí pro filosofa dvakrát tak důrazně. Ať už je filosof na jevišti a klade otázky kvůli sobě, nebo se snaží být „svědomím našeho národního života“⁸⁷, tak na jevišti stojí vždy osamocený. Vidíme sami, že „užitek filosofického vědění je jiný nežli užitek odborného“⁸⁸ Vidíme, že ve filosofii, při filosofování se „rozšiřuje život sám a získává nové obzory, získává sám sebe, zatímco v odborném vědění zůstává vědě a vědění odděleno, zůstávají tak dvěma věcmi, jež stojí proti sobě“⁸⁹.

4.15 Mnoho-vědění

Podali jsme vyčerpávající odpověď na otázku první. Nyní je čas se podívat na otázku druhou. Existují-li různé druhy vědění, není pak filosofie „přímo jiným způsobem chápání věcí, nežli je odborná věda?“⁹⁰ Ionský filosof Hérakleitos prohlásil: „Toto mnoho-vědění neučí pochopení.“ Věda i filosofie, každá má svůj začátek a téměř ve stejné době. V tuto chvíli nám ani tolik nezáleží na tomto rozdílu, jaký je nebo v čem spočívá, ale že nějaký je. Už v době vzniku obou systémů myšlení byl tento rozdíl patrný.

⁸⁵ Tamtéž Str. 368

⁸⁶ Tamtéž Str. 369

⁸⁷ Tamtéž Str. 369

⁸⁸ Tamtéž Str. 369

⁸⁹ Tamtéž Str. 369

⁹⁰ Tamtéž Str. 369

My se však už můžeme nyní ptát dále. „Jak proti sobě postavit vědění odborné a filosofické? Jaké jsou jejich odlišující znaky?“⁹¹ My už nyní víme, že filosofie se zabývá podstatou věcí. „Podstata věcí však není nic, nač mohu ukázat prstem, co bych mohl odečíst z nějaké zkušenosti.“⁹² Na druhou stranu vědy empirické hledí jen k tomu, nač mohou ukázat prstem, tedy hledí dávat konkrétní vědění a určité věci. „Proto není úkolem filosofie, aby hleděla do sebe přijímat co nejvíce výsledků nejrozmanitějších věd.“⁹³

4.16 Vědění jednotlivého a vědění celkového

Vztah vědy a filosofie spočíval v minulosti ve vzájemné spolupráci. Podobně jako snaha o splynutí teologie a filosofie vedla do slepé uličky, tak ani „filosofie a věda nemohou však nikdy úplně splynout“⁹⁴. Na jednu stranu nám sice filosofie umožňuje „celkově pochopit svět“⁹⁵ a na stranu druhou nám dílčí vědy umožňují „odvodit i všechno jednotlivé odborné vědění“⁹⁶. Aktuální situace vztahu vědy a filosofie je taková, že proti celkovému vědění „se ustavičně staví větší a větší počet odborných věd, vědění jednotlivého“⁹⁷. Avšak to, že úplně sjednocení všeho vědění, tedy sjednocení vědění celkového a jednotlivého je pouhým ideálem, něčím nedosažitelným, především vyplývá z naší konečnosti. To by mohl jedině „nekonečný intelekt, který by skutečnost plně pronikal do všech jejích detailů“⁹⁸.

4.17 Filosofická cesta tážení

„V čem spočívá užitek filosofie pro výchovu a pro pedagogiku?“⁹⁹ Abychom na tuto otázku odpověděli, je třeba si nyní ve stručnosti znovu shrnout to, k čemu jsme zatím pokročili. Filosofickou stránkou lidského ducha je „snaha po pochopení celku“¹⁰⁰. Tato snaha, tato schopnost nám však nebyla dána už hotová a dokonalá shůry, ale „v procesu dějin filosofie tato schopnost teprve krystalizuje, vytváří samu sebe, kritizuje a zdokonaluje se“¹⁰¹. V naší konečnosti tkví i její omezení, to však nic nemění na tom, že je tou nejlepší a zároveň

⁹¹ Tamtéž Str. 370

⁹² Tamtéž Str. 370

⁹³ Tamtéž Str. 370

⁹⁴ Tamtéž Str. 371

⁹⁵ Tamtéž Str. 371

⁹⁶ Tamtéž Str. 371

⁹⁷ Tamtéž Str. 372

⁹⁸ Tamtéž Str. 372

⁹⁹ Tamtéž Str. 372

¹⁰⁰ Tamtéž Str. 372

¹⁰¹ Tamtéž Str. 372

jedinou „schopností ovládnout celkově sebe i svět, a to ryze duševně“¹⁰². Kdybychom společně s Patočkou měli v jedné větě shrnout podstatu filosofie, tak by ta věta zněla takto: „Filosofie tkví ve schopnosti člověka pochopit celek skutečnosti“¹⁰³. Je pravdou, že naše původní otázka i záměr zněly jinak. Nešlo nám přeci o to definovat filosofii jako vědu, ale šlo nám o nastolení vztahu mezi filosofií a výchovou. Na první pohled se může zdát, že jsme sešli z cesty, že jsme si zbytečně zašli a nyní už nám cíl téměř zmizel z dohledu. Nám však nejde jen o to definovat vztah mezi filosofií a výchovou, jde nám o to, tento vztah uzříť na cestě filosofického tazání.

Budeme po této cestě kráčet i v případě výchovy. „Pedagogika jako nauka o výchově má však vždycky za předpoklad určitou ideu smyslu života.“¹⁰⁴ A filosofie „je schopnost uvažovat, zachycovat to, co celku života dominuje, co mu dává smysl“¹⁰⁵. Výchova předpokládá určitou ideu smyslu života a filosofie nám umožňuje tuto ideu nazříť, „analyzovat předpoklady, na kterých pedagogika stojí“¹⁰⁶. Pro výchovu je totiž samozřejmé, „že vychováváme-li k něčemu, vychováváme k takové formě života, která pro nás má cenu, důležitost, kterou chceme udržet výchovou nejen pro sebe, ale pro celé společenství ...“¹⁰⁷

4.18 Vytyčení čtyř otázek, kterými je prolnut program výchovný

„Jaké jsou předpoklady, na kterých pedagogika stojí?“¹⁰⁸

„1) Určení podstaty a struktury výchovy.“¹⁰⁹

Ptáme se potom, co výchovu činí výchovou. Ptáme se po cílech a prostředcích výchovy. Ptáme se proto, abychom dovedli výchovu řádně odlišit „od jiných idejí, které ovládají lidský život“¹¹⁰.

„2) Určení možností a mezí výchovy.“¹¹¹

Výchova je však především proces praktický, proto musíme od čistě teoretických otázek přejít k otázkám praktickým:

¹⁰² Tamtéž Str. 372

¹⁰³ Tamtéž Str. 372

¹⁰⁴ Tamtéž Str. 372

¹⁰⁵ Tamtéž Str. 372

¹⁰⁶ Tamtéž Str. 372

¹⁰⁷ Tamtéž Str. 372

¹⁰⁸ Tamtéž Str. 372

¹⁰⁹ Tamtéž Str. 373

¹¹⁰ Tamtéž Str. 373

¹¹¹ Tamtéž Str. 373

„3) Popis a kritika konkrétních idejí kulturně výchovných.“¹¹²

„4) Pokus o vypracování vlastní kulturně výchovné ideologie.“¹¹³

4.19 Dvě námitky

První námitka

Úkolem filosofie je tedy podat celkový výklad světa, naleznout klíč ke všem dveřím. Pedagogika určitý celkový smysl světa předpokládá, musí proto být založena na něčem, co se zabývá právě „problémy, jež se smyslem života a světa souvisejí“¹¹⁴. „Ale není snad tento náš argument příliš obecný a příliš neurčitý?“¹¹⁵ Jsou přeci i jiné nauky, které se zabývají smyslem, či duchem dané doby. Například: historie, dějiny umění, dějiny literatury. Tyto humanitní okruhy nám sice dávají celkový pohled, ale je to pohled dávno minulý. Rekapitulují to, co bylo, co předcházelo. Řadí za sebou a převažují jednotlivé poznatky. Svede nám minulost dát takový obraz, jehož sestavením bychom získali závazné vědění, na něhož bychom se mohli spolehnout ve chvíli, kdy bychom činili svá vlastní rozhodnutí? A Patočka odpovídá: „Nejsou s to nám pomoci v těch posledních rozhodnutích, která jsou v životě nutná ...“¹¹⁶

Již dříve jsme společně viděli, jakým způsobem Patočka nakládá s tím, co se musí, co se má, viděli jsme několikrát, jak staví hranice a překračuje překážky nebo naopak je staví tam, kde se zdálo, že nejsou nutné. Vtáhnul nás do svého světa, kde člověk „musí a nesmí“, kde se člověk řídí tím, co je „nutné“. Tyto nenápadné mantinely však z něčeho vycházejí. Odněkud se přeci musely vzít. Jak se k nim Patočka dostal? Je zajímavé, že je nikdy přímo nezmínil. Až zde se nám prvně objevuje náznak toho, kde se tyto hranice vzaly. Dle Patočky vycházejí z „posledních rozhodnutí“¹¹⁷, z takových, která činíme a máme přitom jedině na mysli, že „jsou v životě nutná“¹¹⁸. A to je i úkolem filosofie, jedinečným úkolem filosofie, který ostatní humanitní vědy zabývající se smyslem nebo celkem, neobsáhnou. Filosofie nás vede k těmto našim vlastním „musím“ a „je to nutné.“ Proto filosofie této „námitce uchází“¹¹⁹.

¹¹² Tamtéž Str. 373

¹¹³ Tamtéž Str. 373

¹¹⁴ Tamtéž Str. 373

¹¹⁵ Tamtéž Str. 373

¹¹⁶ Tamtéž Str. 374

¹¹⁷ Tamtéž Str. 374

¹¹⁸ Tamtéž Str. 374

¹¹⁹ Tamtéž Str. 374

Druhá námitka

„Smysl, už to slovo ‚smysl‘, jaký vlastně má obsah, co vlastně znamená?“¹²⁰

Řekli jsme si, že pro předpoklad úspěchu ve vědecké práci je nutná jasnost pojmů. A i přesto, že jsme věnovali dost prostoru pojmu filosofie, tak potom všem se máme spokojit jen s tím, že pojmy používané ve filosofii „nejsou jasné takovým způsobem, jako základní pojmy některých jiných abstraktních věd“¹²¹. Naší snahou právě teď není objasnění těchto pojmů v duchu jasnosti ostatních věd, ale pouze „abychom blíže odůvodnili“¹²², proč tomu tak je.

4.20 Významné a bezvýznamné momenty

„Co je to smysl a kdy mluvíme o smyslu a významu?“¹²³ Ačkoliv tento pojem používáme téměř denně, tak jeho plný význam nám často uniká. Protože toto naše denní zacházení probíhá na úrovni automatické, zvykové, neproblematizované. Nejvíce se uplatňuje v našem přístupu k věcem, které nás obklopují. „Všechny věci, které nás obklopují, mají pro nás určitý význam.“¹²⁴ Například tužka, která před námi leží. Jen málo nás zajímá její barva nebo lesk. Vidíme ji jen skrze účel, který jsme jí propůjčili. Nemusí se však jednat pouze o věci námi vytvořené. Tužka je věc určená ke psaní. Věci „mají smysl jako prostředky k určitým účelům, mají smysl v přirozených souvislostech našeho účelného jednání“¹²⁵.

Nejprve jsme mluvili o tom, že věci našeho okolí mají nějaký smysl, účel. Zkusme nyní toto tvrzení uchopit za opačný konec. Co když „věci našeho okolí nějak poukazují k nám samým“¹²⁶. Co když to, jak věci používáme, tedy jaký smysl jim propůjčujeme, následně ukazuje „k našemu užívání, tudíž k našemu prožívání“¹²⁷. Řekli jsme si výše, že dle toho, zda se na svět díváme přes brýle ‚já vs. já ve světě‘, vnímáme i sami sebe a svůj život jako pouhé herce a současně jako diváky a zároveň věci v našem okolí jako pouhé účelné předměty. Či jako ‚já a svět‘, kdy my samotní jsme oddáni ve službě dialogu s každou věcí, co před námi leží, s přírodou a lidmi, co setkáváme a co nás obklopují. Smysl propůjčujeme věcem v našem okolí bezděky, k věcem přistupujeme automaticky a zacházíme s nimi dle našich

¹²⁰ Tamtéž Str. 374

¹²¹ Tamtéž Str. 374

¹²² Tamtéž Str. 374

¹²³ Tamtéž Str. 374

¹²⁴ Tamtéž Str. 374

¹²⁵ Tamtéž Str. 375

¹²⁶ Tamtéž Str. 375

¹²⁷ Tamtéž Str. 375

potřeb. Jenže když už se dostaneme k tomu skutečně a vážně přemýšlet o smyslu, tak neuvažujeme o smyslu věcí v našem okolí, ale o smyslu toho, co prožíváme. Ano „naše prožívání především má smysl“¹²⁸. Náš život má v našich očích smysl největší. K němu se vážou vzpomínky k tomu, co jsme prožili. Ať už to byly chvíle hezké či mizerné, tak byly významné, proto si je pamatujeme. Jenže každý den se přihodí spousty zážitků. A my víme, že jen na některé si vzpomeneme druhý den a na některé už si nevzpomeneme nikdy. To znamená, že i prožívané zážitky původněji řadíme na významné a ty méně významné.

„Každý z nás má ve svém životě před sebou určitý rozvrh.“¹²⁹ Denní rozvrh nám říká, co máme dělat ráno poté, co vstaneme, aniž bychom museli významně jakoukoliv činnost reflektovat. Tento denní rozvrh je součástí rozvrhu širšího, ve kterém se odráží už náš životní styl, který zase vychází z našeho postavení, úvazku a zakotvení ve společnosti. Čím je člověk starší, tak méně reflektuje svůj rozvrh a vše koná automaticky, „moje jednání je v každém okamžiku účelné“¹³⁰. Uznali jsme, že o našem rozvrhu nepřemýšlíme. Jednáme dle něj, ale nemusíme se pro každou činnost znovu rozhodovat. „V celku takového rozvrhu mám určité významné a určité bezvýznamné momenty.“¹³¹

4.21 Životní roviny

Zmiňovali jsme, že rozvrh našeho prožívání je nejvíce patrný v naší každodennosti. Obrázek naší každodennosti vychází právě z našeho uspořádání tohoto rozvrhu. Avšak není jen rozvrh každodennosti. I přesto, že se tento rozvrh opakuje, tak je tu z naší strany jisté očekávání, jistý předpoklad, o něčem, co je větší než pracovní den, týden, měsíc nebo rok. „Víte však všichni, že život se neodehrává v jediném pásmu každodennosti.“¹³² Život se odehrává v mnoha rovinách. Někdy rozhoduje náhoda, někdy plány, někdy vztahy a emoce. Například objevná cesta do exotické země, kam se dostat vyžaduje nejen úsilí finanční a jisté přípravy, ale žádá si i něco z vás. Taková cesta pak dovede člověka ovlivnit a poznamenat více než měsíce strávené v duchu opakující se každodennosti. Taková cesta totiž člověka donutí vystoupit ze své pohodlné sedačky diváka a vrátit se zpět do svého života, protože právě prožívaný příběh je nám neznámý. Na začátku dne jednoduše ještě nedokážeme říci, neznáme odpověď na to, jak den skončí. Každý den na takové cestě před námi leží jako

¹²⁸ Tamtéž Str. 375

¹²⁹ Tamtéž Str. 375

¹³⁰ Tamtéž Str. 375

¹³¹ Tamtéž Str. 375

¹³² Tamtéž Str. 376

otázka a ne jako odpověď. Tyto roviny se tedy střídají - sváteční s každodenní. „Může dokonce vzniknout otázka, zdali ... toto střídání životních pásem není zcela bez souvislosti?“¹³³

Toto přecházení mezi rovinami, toto střídání jednotlivých rozvrhů však není bezbolestné. „Víte, že když člověk přechází z jedné roviny na druhou, stává se, že sobě samotnému, svému životu v té druhé úrovni takřka nerozumí.“¹³⁴ Přestane rozumět sám sobě. Nechápe, jak mohl vystačit s tak málem nebo naopak, jak mohl chtít stále víc a víc. Už nás nepřekvapuje, že občas se stane, že druhým nerozumíme. Chápeme a přijímáme vzájemnou rozdílnost jako jeden z životních faktů. To nám však neslouží jako ponaučení absolutní a sami k sobě přistupujeme zcela odlišně. A když se ocitneme v nové životní roli, tak nedokážeme pochopit, že „tam najednou existují docela jiné cíle, docela jiné rozvrhy, jako by tu byl skoro docela jiný člověk s jiným životem“¹³⁵. Vidíme, že tato rozmanitost je obrovská. Dá se vztáhnout jak směrem ven, na lidi kolem nás, tak k nám samým, když přecházíme z jedné úrovně na druhou. A my se konečně můžeme ptát, „zdalipak přes všecku tuto rozmanitost rozvrhů téhož lidského života existuje něco takového, jako jednotný jeho ráz?“¹³⁶ Kam touto otázkou směřujeme? Ptáme se snad po tom, zda je v životě možný jednotný smysl, který propojuje všechny jeho roviny, všechny rozvrhy?

4.22 Jednotné uchopení smyslu

„Jak filosofie může řešit takové otázky? Jak život sám si řeší tuto otázku?“¹³⁷ Život tuto otázku řeší jediným pro něj možným způsobem. Staví vedle sebe jednotlivé rozvrhy a roviny a na základě srovnání jim přidělí různou dobu v celkovém čase života. My se můžeme oprávněně ptát, na základě jakých proměnných se život rozhodne danou rovinu upřednostnit před jinou. Filosofie chce, aby v tomto seřazení byly prosvíceny „všechny účely lidského života ... a aby mezi nimi vznikla skutečná jednota, pevné, ježto zdůvodněné podřazení a nadřazení ... aby člověk měl o svém životě skutečně jasno“¹³⁸.

¹³³ Tamtéž Str. 376

¹³⁴ Tamtéž Str. 376

¹³⁵ Tamtéž Str. 376

¹³⁶ Tamtéž Str. 376

¹³⁷ Tamtéž Str. 376

¹³⁸ Tamtéž Str. 376

Patočka dále uvádí jako příklad prožitek krásna. Je důležité, aby takový prožitek nebyl jen něčím „epizodickým“¹³⁹, ale aby „smysl takového zážitku byl pochopen jednotným způsobem“¹⁴⁰. Účelným zacházením s věcmi jim propůjčujeme smysl. Na druhou stranu toto zacházení, tyto činnosti a zejména to, jak tyto činnosti prožíváme, propůjčuje smysl zase nám. Vypovídá to něco o nás samých. Avšak filosofie nejen že sleduje tuto reflexi, ba dokonce dbá na to, aby jednotlivá reflexe konkrétního zážitku, smysl jednotlivého prožitku, zapadaly do smyslu celkového. Protože jedině tehdy, je-li jednotlivý zážitek pochopen a přijat do rámce celkového rozvrhu našeho života, tak nám vydá svůj smysl a teprve pak poukáže na nás samé.

4.23 Život prostý

„Život prostě není dost vážný. Prostý život naivní, který se neptá po jednotě, po celkovém smyslu, se spokojuje ... s takovou epizodičností, rozmanitostí zážitků.“¹⁴¹

Patočka zde píše, že „život není dost vážný.“ A jen připomenu, že o pár odstavců zpět se ptal, jak „život sám si řeší tuhle otázku.“ Píše zde sice o životě, ale životem má na mysli zase jen nás. A to tu část, z nás, která neproblematizuje, kterou nikdy nenapadne vystoupit na temné jeviště a začít hledat pramen vlastního světla. Jsme to snad my, ti, kteří neberou život dost vážně, ti, kteří se spokojují s epizodičností a nahodilostí svých prožitků, ti, kteří dávají souhlas k nahodilosti a nehledají celek, jednotu či jednotný smysl? „Člověku je tu jedno, zda se má v moci nebo ne.“¹⁴² Co tedy po nás filosofie vlastně chce? Chce po nás, abychom vystoupali na jeviště. Ale co tato symbolika konkrétně znamená? Jak nám umožní prohlédnout všechny možnosti lidského života? Filosofická cesta začíná porozuměním a otevřeností světu, začíná dialogem, začíná otázkou, která náš „život určitým způsobem vykládá“¹⁴³. Z tohoto pohledu můžeme říci, že „filosofie je výklad, je interpretace“¹⁴⁴.

4.24 Výklad života znamená výklad světa

„Co znamená interpretace, výklad?“¹⁴⁵ Slovo výklad je původně usídleno v praxi filologie, kde se setkáváme s těžkými texty. Těžkými texty nejsou označovány pro složitost významu jednotlivých slov, kterým obvykle rozumíme, ale proto, že se jedná o souvislosti.

¹³⁹ Tamtéž Str. 376

¹⁴⁰ Tamtéž Str. 376

¹⁴¹ Tamtéž Str. 377

¹⁴² Tamtéž Str. 377

¹⁴³ Tamtéž Str. 377

¹⁴⁴ Tamtéž Str. 377

¹⁴⁵ Tamtéž Str. 377

„Výklad musí mít vodítko, které dovede to, co je původně disparátní, nějak spojit.“¹⁴⁶ Filosofie je výkladem a my už víme, jak takový výklad vypadá. Avšak filosofie si klade za cíl výklad celého lidského života. Jenže takový výklad, který má obsáhnout celý lidský život, „musí vyložit všechno to, k čemu má přístup lidský život ... a tak filosof, když vykládá život, musí také určitým způsobem vykládat svět“¹⁴⁷.

4.25 Interpretace světa skrze tři filosofické disciplíny

Patočka dále uvádí příklad pro lepší pochopení výše popsaného. Mluví o nauce atomistů, kdy celý svět se skládá z malých hmotných částic, jež definují celou skutečnost pouze skrze svůj tvar, místo a jsou oživeny pohybem. „Klíčem interpretace nejen těch skutečností hmotných, ale také i lidského života je myšlenka hmotného atomu.“¹⁴⁸ Zajímavá na této skutečnosti je však chvíle, kdybychom se rozhodli tuto interpretaci přijmout a uvést do praxe. Jaký vliv by měla na naše vnímání světa? Jak bychom asi nahlíželi sami na sebe? Asi bychom v prožívání naší skutečnosti viděli docela jiný smysl.

Na tomto příkladu jsme si ukázali odpověď na naši otázku. Interpretace celku našeho života, tedy i světa, je možná díky třem základním filosofickým disciplínám. „Filosofie je jednak stanovení smyslu života, jednak výklad celku světa, zachyceného v jeho principu, v jeho zásadě, a jednak výklad vlastního života a reflexe na vlastní život.“¹⁴⁹

Etika – ta, která uvažuje o celkovém smyslu života.

Metafyzika – ta, která uvažuje o vodítku, o klíči, který má dát pochopit celek světa.

Kritika – ta, která nahlíží jen vlastní život, v němž je svět přístupný, a uvažuje o jeho možnostech zachytit tuto skutečnost.

Vraťme se nyní na úplný začátek této práce. Do okamžiku, kdy jsme mluvili o zrození filosofie. Viděli jsme, že dle řeckého mýtu jsou u zrození každé bytosti přítomny tři Moiry. Dokonce jsme se ocitly v divadle, kde jsme této scéně byli diváky. Víme, že každá z nich při narození každé bytosti vždy prorokuje. Pokud by byli přítomny u zrození filosofie, tak se

¹⁴⁶ Tamtéž Str. 377

¹⁴⁷ Tamtéž Str. 377

¹⁴⁸ Tamtéž Str. 377

¹⁴⁹ Tamtéž Str. 378

můžeme ptát, co jí nadělily? A společně s Patočkou se ptáme, zda to mohla být etika, metafyzika a kritika?

5 Pedagogika jako uvědomělý výchovný systém

Zde je třeba zmínit rozdíl mezi výchovou a pedagogikou. Výchova je procesem neuvědomělým, probíhá mimoděk od doby narození člověka „přirozeným pobytem člověka v lidské společnosti.“¹⁵⁰ Na druhou stranu pedagogika vzniká právě tam, kde tento proces výchovný začíná být uvědomělým a cíleným. Pedagogika si klade za cíl člověka formovat určitým konkrétním způsobem. To je ale možné teprve tam, „kde tento proces přirozené formace člověka se stává problémem, kde se stává otázkou.“¹⁵¹ Abychom pokročili, tak se opět musíme ptát: „Jak vědomě to zřídit? Za jakým účelem? Jak to udělat, co nejlépe?“¹⁵² Jaký je cíl tohoto procesu? K čemu nás má dovést? K jakému člověku nás má přivést? Má člověka „udělat co možná – jakým?“¹⁵³ „Řekneme-li učinit člověka lepším, dokonalejším, to samo o sobě je jenom formální náznak ...“ V tuto chvíli se nám nejedná o to nalézt tu metodu, která člověka prokreslí v jeho rysech k dokonalosti. Zde se nám jedná o to, abychom ukázali, že pedagogika musí vést v patrnosti ideji „člověka, těch cílů, které si člověk může, má klást.“¹⁵⁴ Bavíme-li se o tom, co by člověk měl a co má, tak se opět bavíme o vnitřním imperativu, který vzniká, jak jsme si již zmínili, na základě těžkých rozhodnutí. Avšak pedagogika, jako „uvědomělý systém výchovný“¹⁵⁵ musí člověka vést k tomu, aby nad svým ‚musím‘ a ‚mám‘, přemýšlel, aby si je stanovil, aby je vyhledal.

5.1 Dvě kritické otázky

První otázka

„Výchova je přece určitý společenský proces“¹⁵⁶ a to je vidět především na řadě institucí, které jej podporují a vytvářejí. A právě proto se musíme ptát zda „takové pojetí filosofie výchovy, která by chtěla vyjít od všeobecných filosofických idejí vůbec, bude mít možnost zasáhnout do této skutečnosti?“¹⁵⁷ „Jaký je poměr filosofických idejí ke skutečnosti výchovy?“¹⁵⁸

¹⁵⁰ Tamtéž Str. 378

¹⁵¹ Tamtéž Str. 378

¹⁵² Tamtéž Str. 378

¹⁵³ Tamtéž Str. 378

¹⁵⁴ Tamtéž Str. 379

¹⁵⁵ Tamtéž Str. 379

¹⁵⁶ Tamtéž Str. 379

¹⁵⁷ Tamtéž Str. 379

¹⁵⁸ Tamtéž Str. 379

Druhá otázka

„Mají filosofické ideje něco více než individuální platnost?“ Stojí-li filosof na scéně sám a světlo, které v tu chvíli k němu sestupujeme je určené jen jemu, tak jak můžeme „druhého člověka přimět nějak k týmž cílům, k témuž přijetí smyslu, jaké káže určitý filosof?“¹⁵⁹

5.2 Individuální prožitek ve světle možnosti jeho přenositelnosti

V naší představě filosofa, člověka odvážného, který stojí osamocen na jevišti, kde se veřejně vyznává k tomu, že svoje „musím“ a „mám“ ještě nemá, kde však minimálně počíná svojí individuální cestu filosofického tázání. A na druhé straně řeky stojí výchova jako celospolečenský proces, který je navíc kontrolovaný státem, je organizovaný. Má svojí strukturu, cíle a hodnoty. Jak můžeme docílit toho, aby něco, tak hluboce osobního, jako prožitek vlastní prázdnoty, stud, údiv bychom mohli začlenit do tohoto systému osnov a plánů. Navíc, když jsme si dobře vědomi toho, jak osnovy a plány vypadají ve skutečnosti.

Ideje, filosofické otázky nejsou jako „peníz, který může jít z ruky do ruky.“¹⁶⁰ Naopak její přenositelnost je podmíněna předpokladem vzbuzení u druhých ohlas. Tento vnitřní individuální ohlas je jako melodie, kterou slyšíme hrát na hudební nástroj. Její přenositelnost spočívá ve správném hudebním nástroji, v jeho správném naladění a ve schopnostech hráče melodii odposlouchat, a poté nikoliv přesně přehrát, ale přehrát jí vlastním způsobem, vložením do ní něčeho vlastního, něčeho osobního a přitom respektovat zachování její původní skladby. Patočka k tomu říká toto: „Sdělovat si můžeme, a ovšem i sdělujeme, slova. K tomu není potřebí než-li určitého intelektuálního nadání, ale ve skutečnosti zatím druhdy nestojí nic a ten, kdo si navykne (zvyk je druhá přirozenost) žít ve sféře, která se skládá ze slov, za nimiž nestojí žádný skutečný život, žádná skutečnost, dimenze, takový člověk zfalšuje úplně smysl svého života.“¹⁶¹ Pokud zatím, co říkáme, za naší hrou, není něco skutečně vlastního, pokud se do našich slov nepokládáme, tak je sebelepší koncert jen prázdným smutným tichem.

¹⁵⁹ Tamtéž Str. 379

¹⁶⁰ Tamtéž Str. 380

¹⁶¹ Tamtéž Str. 380

Nejvíce tímto verbalismem trpí právě škola. „Hodnoty kulturní, tím, že se tradují, se zplošťují, takže z nich vyprchává jejich pravý obsah.¹⁶²“ Zejména u mladých lidí to může vést ke skepsi ohledně všech hodnot, dochází-li k předávání těchto hodnot z „úřední nutnosti nebo případně lidmi, kteří nemají nejmenšího smyslu pro to, co je předmětem jejich výkladu.¹⁶³“ A tato skepse vychází především z odcizení, z bariery, která v tu chvíli vzniká, takový člověk má pocit, že nic z naší nesmírné historie, nic z poezie, nic z hudby a filosofie nemá co společného se skutečným životem.

5.3 Odezva jako součást duchovních hnutí

„Je otázka, zdali něco takového jako navození toho otřesu, prožití smyslu je vůbec možné?“ Nesmíme zapomenout, či lépe, musíme si stále připomínat, že se zde bavíme o dramatu, které se odehrává na scéně, kde probíhá výjev, který je od nepaměti spojen právě s divadlem a se zobrazováním a zvěčňováním. Je to individuální proces odbourávání falešného já, obtížný a bolestivý, ve kterém odkrýváme svojí nahotu, a o jeho rizikovosti vypovídá především to, že o něm mluvíme, jako o ‚rození pravdy.‘ Můžeme takový proces zinstitutionalizovat a racionalizovat do takové míry, abychom jej zachránili před nivelizací a duševní suchostí, kterou sebou proces institucionalizace nutně přináší?

„Existuje odezva ve světě osobním a na základě odezvy styk, komunikace skutečně od duše k duši ... Každý skutečný učitel o tom ví, a kdyby nebylo této odezvy, velická výchovná hnutí, která nejsou nikdy hnutí institucionální ... by vůbec nebyla možná.¹⁶⁴“ Takovým hnutím bylo například uskupení 12 apoštolů kolem Ježíše Krista. Takové bylo uskupení Platonových dialogů kolem Sokrata. Takový následovníci svého ‚mistra‘ poslouchají a následují jej z lásky.

V případě 12 apoštolů, pomineme-li Boží vůli, a zohledníme-li příběh Sokratův, tak vidíme, že je zde zapotřebí i určitá shoda „osobností¹⁶⁵“, kterou nelze naplánovat, ani předpokládat, ani uměle vytvořit. I když snahou lidí účastných v takových hnutích je *ex post* institucionalizace. V případě příběhu Ježíše Nazaretského to bylo obecná církev posléze církev katolická. Avšak tento pokus, vezmeme-li v potaz jen ty nejlepší úmysly, dopadl tak,

¹⁶² Tamtéž Str. 380

¹⁶³ Tamtéž Str. 381

¹⁶⁴ Tamtéž Str. 381

¹⁶⁵ Tamtéž Str. 381

jak dopadl. V biblických vědách už řadu století vrcholí boj o udržení živelnosti a životaschopnosti víry ...

Řecká filosofie brána jako celek byla velikým výchovným hnutím. Vznikala postupně, jako když moře na břeh postupně vyvrhuje ze dna své poklady. Svobodní řečtí mužové se scházeli ve stínu sloupů chrámů řeckých bohů, potkávali se na tržištích. Tam všude diskutovali a probírali důležité objevy, jež učinily. Z této společnosti vzešlo v 5. stol. před Kristem tzv. sofistické hnutí. Tito sofisté, jak si říkali, byli učitelé, kteří putovali od města k městu. Kde se nechali najímat bohatými mladými muži jako učitelé. „Z toho, co bylo takovou svobodnou hrou a skutečným vzdělávacím majetkem, udělali určité zaměstnání, výdělek.¹⁶⁶“ Platon byl ten, jenž svoje úsilí vrhnul právě proti těmto sofistům. Jako první si zřejmě uvědomil, že sofistů hodnotu vzdělání přetváření v prostředek k získávání moci či majetku. Což by samo o sobě nevadilo, jenže sofisti hlásali a slibovali, že své žáky naučí „přeměňovat před soudem např. spravedlnost v nespravedlnost.¹⁶⁷“

¹⁶⁶ Tamtéž Str. 381

¹⁶⁷ Tamtéž Str. 381

6 Herakleitovská hra

Obrazem světa a jeho vztahu k jednomu je lyra (B 51)¹⁶⁸ a její vztah k Apollónovi (B 93)¹⁶⁹. Apollón lyru celou naráz drží a hraje na ni; tak je svět držen vztahem k jednomu, tak je svět prostředím božské hry. Různé tóny tvoří harmonický zvuk (B 10, A 22/1)¹⁷⁰ a každá ze strun se po úderu chvěje střídavě na obě strany (B 51)¹⁷¹.

Je to otázka několika osobností. Člověk přeci není jen jedna danost. A to je zřejmě dědictvím postmoderní doby, které si následující generace ponesou. Ale v této změti různých osob, protichůdných tužeb, různorodých cílů přeci jen v nás přežívá jedna, která se orientuje výhradně na jednotu a na celek. Toto jedno, toto společné právě zakládá možnost hraní. Každá jednotlivá struna hraje vlastním tónem, a přesto dohromady tvoří harmonii. My tuto harmonii postrádáme, a proto ji hledáme.

6.1 Výchova otázkami

6.1.1 Co je otevřenost?

Otevřenost zakládá prostor, tak je tomu ve filosofii. V běžném životě založeném na obecném smýšlení, na *sensus comunis*, je tomu přesně naopak. Hogenová zde používá německý výraz *die Lichtung* – v původním významu paseka nebo mýtina. Ty jsou vždy přítomny v lese, tam, kde les trochu ustoupí světlu, tam vzniká „světlina“¹⁷², vzniká místo pro teplo, vzniká prostor, nebo v přeneseném slova smyslu, vzniká „světlina pro významy slov, pro rozumění tajemstvím apod.“¹⁷³. Co je však touto otevřeností, jež nám otevírá prostor pro rozumění, pro náhled, to nevíme.

Podobně jako je tomu s prostorem, je tomu i s naší svobodou. V takovém případě to znamená, že podobně, jako když na prostor v lese narazíme až ve chvíli, kdy nacházíme *die Lichtung*, a my víme, že *die Lichtung* zakládá jediné otevřenost, tak svobodní jsme jediné tehdy, když v našem životě potkáme tuto otevřenost. Je zde zdůrazněno, že svoboda ve

¹⁶⁸ Hérakleitos z Efesu. fysis.cz. [online] Česká republika : 6. 9. 2001 /27. 6. 2013 [cit. 12. 07. 2013] <<http://www.fysis.cz/presokratici/22/bcz.htm> >.

¹⁶⁹ Tamtéž.

¹⁷⁰ Tamtéž.

¹⁷¹ Tamtéž.

¹⁷² HOGENOVÁ, Anna. K filosofii výkonu. Praha 2005. Str. 537

¹⁷³ Tamtéž. 537.

smyslu prostoru, že svoboda, kterou zakládá otevřenost, není podmíněna žádnou běžnou lidskou představou o svobodě, jako svoboda občanská, založená zákonem. Rovněž víme, že tato svoboda nemůže být mezi lidmi navzájem darována. Tudíž to není něco, co by nám patřilo, ba naopak se zdá, že je to něco, co nás natolik vnitřně zakládá a je natolik spjaté s naším celým já, že jej nelze jednoduše přenést na druhého. Ptáme-li se po pozitivní odpovědi na to, co je otevřenost, tak opět musíme konstatovat, že „opět nevíme, co odpovědět“¹⁷⁴. Jediné, co se nám zde aspoň pomálu ukazuje je jakási negativní odpověď.

6.1.2 Odkrývání

„Odkrývání je možné jen, pokud je současně něco zakrýváno, protože vše vstupující do zjevu, do tvaru, do formy, do marga něco skrývá právě v tom místě, v němž se nachází tento tvar forma, margo apod.“¹⁷⁵ Představme si, že se v tuto chvíli bavíme o znaku o symbolu. Symbol vždy něco zastupuje, za něco je zaměňován. Mluvíme-li o symbolickém jazyce například písmo egyptské. V tu chvíli si uvědomíme, že takový symbol toho může znamenat mnohem více a že důležitý je kontext, ve kterém se takový symbol objevuje a je třeba jej v tomto kontextu číst. A tento kontext, který teprve zakládá každý symbol, je něco souběžného a neoddělitelného. Tento kontext nám pomáhá odkrýt to, co zůstalo skryto, aby se původní význam existence vměstnal do symbolu, do jeho mezí. Původní otevřenost nejprve zakládá prostor, a kdyby nebylo prostoru nebylo by ani lidského těla. Lidské tělo bylo zkonstruováno tak, aby prostor kolem sebe co nejlépe vnímalo a orientovalo se v něm. Tudíž, lidské tělo ví o této původní otevřenosti a my skrze naši taktilnost víme o původní otevřenosti. Jenže my na lidské tělo takto nenahlížíme. Rozložili jsme jej na soubor kostí, svalů, nervových cest, směs hormonů a uzlíček nervů. A díky tomuto rozkladu sebe sama na soubor orgánů, je nám odepřen náhled k vlastní původní otevřenosti. Budeme-li jej však nahlížet znovu z této otevřenosti, budeme-li jeho existenci vyvozovat z této původní příčiny, tak nám naše dosavadní rozčtvrcení lidského těla bude připadat a z toho vyvozována schopnost vnímání okolního světa, jako nedostatečná.

Zde se nakonec dostáváme ke vnímání, které nyní může být viděno jako „odpověď“ na problematičnost otevřenosti původní situace života¹⁷⁶. Vraťme se zpět k prostoru, v němž se prostor řekne der Raum. Ten přichází od einraumen což znamená urovnávat, uklízet, zařizovat. To znamená, že prostor nějak souvisí se stavem, kdy věci kolem sebe urovnáváme,

¹⁷⁴ Tamtéž. 537

¹⁷⁵ Tamtéž. 538

¹⁷⁶ Tamtéž. 538

kdy prostor kolem sebe uklízíme, a tedy prostor nějak souvisí s pořádkem, který je nutný stav v procesu uklízení a urovnávání. Jenže pořádek, kdy každá věc má své místo, souvisí především s orthotes, což znamená správnost, jistotu. „Aletheia (neskrytost) byla proměněna na správnost (orthotes). Najít, odkrýt původní neskrytost, lze pouze probuzením, a to je možné jen a jen otázkami.“¹⁷⁷ „Ale původní otevřenost je něčím, co je jen a jen alethetické.“¹⁷⁸ Jenže zde se poprvé dotýkáme filosofického tajemství, „které se nazývá místo“¹⁷⁹. Proto my se nyní musíme znovu zeptat potom, co hledáme: „Co je to vlastně místo ve vztahu k původní otevřenosti, jež zakládá prostor fyzikální, ale i prostor významotvorný a význam umožňující.“¹⁸⁰

6.1.3 Otázka jako předehra k mluvení

Naše otevřené vržení do otevřenosti bytí mělo ještě další vlivy, krom našich taktilních mohutností, které nám pomáhají v orientaci, krom našeho těla. Člověk byl už od dob Aristotela především vnímán jako „Dzoón logon echon“¹⁸¹, tedy živočich s řečí. Řeč, mluvení se v němčině řekne sagen, avšak původně to znamenalo ukazovat. Ukazujeme na věci až ve chvíli, kdy nás nějakým způsobem zaujmou. Toto zaujetí však musí a probíhá dle Hogenové venku. Dokonce říká, že „toto venku je platností prvotní, nejzákladnější, a tato platnost se přezírá a ta se nechce vidět, není totiž jednoduché si tuto platnost předchůdnosti uvědomit – clare et disnticte“¹⁸². Je tedy důležité si od vlivu tohoto ‚clare et distincte‘ vytvořit určitý odstup. To nám umožňuje opět dle Aristotela bios theoretikos (vita contemplativa), život teoretický, duchovní, rozjímavý, meditativní, takový život „skýtá možnost té nejúchvatnější svobody vůbec, proto je v člověku něco božského“¹⁸³.

V podstatě s tím souhlasím. Bios theoretikos je způsob života, kdy meditací, ne ve smyslu východní meditace, ale meditace v duchu západní kultury, jsme schopni se více přiblížit vnímání celku, kdy krása není jen epizodickou událostí bez pokračování, nýbrž trvalou součástí našeho života. Ať už se jedná o krásu filosofického prožitku, či krásu síly okamžiku prolnutí s přírodou. Takový život, soustředěný život, nám skýtá prostor a čas právě a jedině k cestě za poznáváním takových mohutností. Jestli naší svobodu zakládá vnímání původní

¹⁷⁷ Tamtéž. 538

¹⁷⁸ Tamtéž. 538

¹⁷⁹ Tamtéž. 538

¹⁸⁰ Tamtéž. 538

¹⁸¹ Tamtéž. 538

¹⁸² Tamtéž. 538

¹⁸³ Tamtéž. 538

otevřenosti a my víme, že právě takový život se jedine k této mohutnosti obrací, tak vidíme, že skutečně můžeme prohlásit, že „skýtá možnost té nejúchvatnější svobody vůbec.“ Vnímání celku je výhradně boží záležitostí. Jedině Bůh dokáže vnímat celek světa. Vede-li však cesta, kterou jsme si výše vyznačili právě a jedine k vnímání tohoto celku, byť omezenému vnímání, tak beztak v takovou chvíli, se v člověku otevírá bez nadsázky něco božského.

Prvotní otevřenost zakládá naše tělesnění. Zakládá náš jazyk, řeč, skrze ukazování na věci venku. „Prvotní otevřenost je otázkou, proto např. mluvíme.“¹⁸⁴ Náš jazyk, popisný, informativní a komunikační nástroj je založen na tomto ukazování. Avšak mluvení ve smyslu dialogu, ve smyslu dialektiky je něčím zcela odlišným. My, myšleno filosofové, mluvíme jen proto, abychom tuto otázku vyjádřili a to „jasně a zřetelně“. Zde se nám opět vrací Descartovské „clare et distincte“, možná, že ne na místě, kde bychom jej očekávali, ale určitě ve formě, která je pro nás více osvobozující a méně tyranská. „Bytí je tedy touto otázkou ...“¹⁸⁵ a nejen to, ale bytí k nám skrze tuto otázku přichází a přichází k nám z venku. My však žijeme v době odpovědí, už dávno ne v době otázek. Proto nám nejde na rozum, proč bychom měli vůbec „jasně a zřetelně“ mluvit o otázce. Vždyť otázka je pouze jakýmsi mostem mezi nevědomostí a jasností odpovědí. My však zde zakládáme akt původní otevřenosti, jejíž jasnost by nás ve zcela pozitivním světle oslepila, jako v Platonském mýtu o jeskyni, to skutečné světlo je pro nás příliš neúnosné. Za příklad si můžeme vzít sovu Minervu, která „otvírá své oči pouze za šera, denní jas by ji oslepil.“¹⁸⁶ Otázky člověka donutili mluvit, avšak toto mluvení se liší od běžného přenosu informací, stejně jako tyto otázky se liší od běžných didaktických otázek. Představme si sílu toho okamžiku, kdy otázka svojí závažností a mohutností, která se v člověku zrodila náhle a přinutila jej jí vyslovit nahlas. A nyní si představme, že ve světě ve kterém nyní žijeme, nám všechny předešlé otázky leží již jako hotové odpovědi naservírované. A my aniž bychom při výchově kladli důraz právě na tyto původní otázky, klademe důraz jen na tyto odpovědi a chceme po dětech, aby se tyto odpovědi pouze se jim učili, pouze se je naučili vyjmenovat, aniž by někdy byly nuceny nahlas vyslovit ty původní otázky, které tomu vlastně předcházely.

6.1.4 Dialektika starých Řeků v dialogu člověka se situací

Zdá se, že v našem postupu jsme si jasně uvědomili, že původní otevřenost bytí zde před námi stála již od počátku, jako mohutnost, nezávislá a neměnná na našem poznání nebo

¹⁸⁴ Tamtéž. 538

¹⁸⁵ Tamtéž. 539

¹⁸⁶ Tamtéž. 539

vývoji. A naše tělo, naše smysly, řeč, otázky, že to vše je zde jako nutná výslednice našeho střetávání se s touto mohutností. „Vincent Descombes je přesvědčen o tomto: ‚Chování není reakcí na nějaký podnět, nýbrž je to odpověď, kterou situace vyžaduje.‘“¹⁸⁷ Zdá se, že naše silné přesvědčení, k němuž jsme byli vychováváni a učeni, že svět kolem je odpovědí a my jsme otázkou je mylné. Zdá se, že nejen dle nás, ale i dle Descombese je tomu přesně naopak: „Situace je otázkou a naše chování je odpovědí.“¹⁸⁸ Další kroky byli už zcela zřejmé starým Řekům, kteří další postup praktikovali v dialektice. I přesto, že naše chování je odpovědí, tak mu nerozumíme. Stojíme příliš blízko světla a pro tolik světla nevidíme hranice, meze, kontury. Navíc je to odpověď na otázku, kterou jsme nepoložili sami. Odpovědím, které neodpovídají na naše vlastní otázky, jednoduše nemůžeme rozumět, můžeme se jim naučit, ale nechápeme je, nerozumíme jim. Proto musíme začít nahlížet otázku, tedy situaci jako odpověď, „otázka se stává odpovědí“¹⁸⁹. Protože jediné v takovou chvíli se po této situaci budeme ptát, jediné v takovou chvíli vytvoříme své vlastní otázky a jediné tak budeme moci porozumět sami sobě.

Musíme však především myslet na to, resp. nesmíme na to zapomínat, že zde není řeč o otázkách faktických nebo po faktech, jako když stojíte u tabule a máte na výběr jen ze dvou možností, víš nebo nevíš, správně či špatně. Toto není tážení se orthotetické, ale althetické. Je zde určitý úkol, který vychází ze specifík takových otázek. Tyto otázky se totiž především prožívají. Je třeba vytvářet takové situace, „které vtáhnou myšlení a cítění studenta do otázky“¹⁹⁰. Protože jediné v takovém případě dojde nejen k pouhému zkoušení u tabule před třídou, k pouhému mluvení o odpovědi, ale především k prožití odpovědi, které „je daleko důležitější“¹⁹¹.

6.1.5 Fenomén původní herakleitovské hry

„Přirozenost, to je jsoucno ve vztahu k bytí. Věc je jsoucno, které se pokoušíme chápat v jeho výskytovosti. Naše rozumění se většinou nevztahuje přímo k bytí, ale k rolím věci v jejím výskytu, k jejím vyslovitelným vlastnostem. Věc můžeme popisovat pojmovou řečí. Přirozenost se však vymyká plně pojmovému popisu, neustále odkazuje k bezmeznu ve svých kořenech a kontextech. Přirozenost má svůj příběh (mythos), který mudrc zařazuje do kontextu řeči (logos). Řeč se může věci zmocňovat konečnými výroky, které jsou zdánlivě

¹⁸⁷ Tamtéž. 539

¹⁸⁸ Tamtéž. 539

¹⁸⁹ Tamtéž. 539

¹⁹⁰ Tamtéž. 539

¹⁹¹ Tamtéž. 539

bezkontextové; nebo výroky, jejichž kontext je zdánlivě přesně a jednoznačně určen, např. definicemi. Každá skutečná a ne pouze vymyšlená věc je sice vždy bohatší než každý její konečný popis. Nakolik je věcí, tedy nakolik je už uchopena, natolik je vydělena z bezbřehých možností a neustálých proměn přirozenosti.

Řada myslitelů 20. st. v této souvislosti cituje Rilkeho verš o dětské hře:

„Věci mohou být čímkoliv,

ale musí se jim to říci.“

V různých kontextech lze tento verš zakusit buď jako hlubokou výpověď přirozené zkušenosti nebo jako nonsens. V dětské hře může být vařečka prohlášena za princeznu, můžeme i najít zkušenost, pro kterou princeznou je. Protiargument, že je to stále jenom vařečka, se pokouší zrušit hru nebo zavést hru jinou. Hra zvěčňuje přirozenost svým způsobem, odlišným od zvěčnění užitého. Právě jen z hlediska užitého a zpřehledňujícího zvěčnění se může Rilkeho verš jevit jako absurdní. Není to užité a zpřehledňující zvěčnění vlastně také jednou z her? Není to zvláštní hra, ze které lze jen velmi obtížně vystoupit? Není to hra na globální přehlednost a vypočitatelnost všeho jsoucna? Není to užité zvěčnění jakousi „metahrou“ obrácenou proti nevypočitatelnosti lokálních významů, které otevírá každá jiná hravost; tedy hrou na pozastavení významu všech ostatních her? A není filosofie spíše schopnost tlumočit mezi jednotlivými hrami, mezi jejich lokálními zřejmostmi (pravdami)?¹⁹²

6.1.6 Fenomén Dasein v dialogu jáství a situace

Neukončenost, být v neukončenosti je podmínkou každé hry v Herakleitovském slova smyslu. Kdy význam věci může zcela svobodně nedbat jejího účelu. To znamená, že může svobodně plout a rozvíjet v rovinách stojících zcela mimo mantinely původního účelného záměru, se kterým byla daná věc předkládána. Být v neukončenosti znamená být v ‚in situ‘ – být na původním místě, ve své pozici.

„Situace je předchůdná se vším, co obsahuje, na co odkazuje, co o sobě bezprostředně i zprostředkovaně vysílá.“¹⁹³ Dialog se vyskytuje vždy v takové situaci. Situace je ztělesňující. Proto i dialog, tedy naslouchání druhému je druhem tělesnění, ale vždy ze situace a proto i

¹⁹² KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*, Herrmann a synové, Praha 1994. Str. 9

¹⁹³ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. Praha 2005. Str. 540

dialog patří do situace. Někteří logikové a filologové si představují význam slova, jako zcela autonomní hodnotu, vždy stejně poplatnou. Už Herakleitos upozorňoval na to, že význam dané věci vychází ze situace, ve které se daná věc aktuálně nachází. „Do hovoru nejpodstatnějším způsobem vstupuje, noří se, vtělesňuje habitus situace.“¹⁹⁴ Habitus je celkovým vnějším vzhledem, který je však něčím charakteristický a tímto znakem ujednocuje a zároveň se vymezuje vůči druhým. Každá situace má tedy svůj charakteristický vnější rys, který je tak výrazný, že zcela mění pachů celého dialogu. Tento habitus situace je fenoménem zvaným „Dasein a In der Welt sein“¹⁹⁵ Dialog, kde je přítomen fenomén Dasein, probíhá mezi jástvem a situací, „do které nás vrhají neznámí bozi“. Jenže hnací silou nejen ve výchově jsou procesy, které se zakládají *to techné* – odbornosti, dovednosti, která vychází ze zkušenosti nebo jejím vyučením. Smyslem výchovného procesu je zasazení do situace skrze dialog jáství a situace, zatímco *To techné* „vzniká z prevalence jen výlučně orthotetičnosti ve výuce a výchově“¹⁹⁶. Orthotes chápeme jako správnost, jako jistotu. Jistota je možná jedině tam, kde se dá uvažovat jasně a zřetelně, jedině tam, kde jakákoliv osobní zkušenost je plně převoditelná na objektivní informaci, na odpověď, která nepotřebuje už být dotazována, právě pro svou jasnost a tato správnost je zakládána tím, že její jasnost může být uznána jakýmkoliv člověkem znalým dané *to techné*.

V dialogu situace s jáství necháváme na sebe dopadat otázky, které překračují horizont daného – to znamená, otázky, které nevycházejí z *Tó techné*, z orthotes, ale které na nás dopadají z fenoménu Da Sein a my se tak dostaneme za horizont daného, přestaneme vidět svět a uvažovat ve významech, které nám jsou předkládány a začneme věcem kolem sebe, sami sobě vytvářet významy vlastní, začneme vstupovat do horizontů, o nichž jsme předem nic nevěděli. Tento nárok ve výchově, není vztažen ze strany filosofie jen na žáky, ale především na jejich pedagogi, kteří musí živě prožívat filosofickou cestu tázání. A jaký je náš základní předpoklad, náš základní horizont? Běžně s věcmi i s lidmi zacházíme jako s předměty. Samozřejmě, jedná se o jistý druh nivelizace, ale nevýhody takové nivelizace jsou v našich očích daleko překonány užitky. A užitkem největším je počitatelnost. Vše lze jednoduše převést na nuly a jedničky a v takovém světě už přestává existovat celek a situace, ale existuje jen dílčí a převoditelné.

¹⁹⁴ Tamtéž. 540

¹⁹⁵ Tamtéž. 540

¹⁹⁶ Tamtéž. 540

6.1.7 Jaký je předchůdný prostor platnosti našich otázek?

Co nám „určuje, jak se máme ptát, jak se máme tázat?“¹⁹⁷ Toto už není otázkou, co by nás nejvíce zajímalo. Nyní se spíše starejme o důsledky, které nám budou jasnější, když z otázky uděláme odpověď. V našem životě, v tom, jak vnímáme svět kolem i sami sebe je uložen jakýsi filtr, jakýsi předem daný pořádek hodnot, barev, tvarů skrze, který vše jedinečně nahlížíme. Proč je tomu tak? Klíčem ke vstupu do nového horizontu jsou otázky. Naše přirozená cesta životem nás vede k vytvoření, co možná nejjednoduššího klíče, který pasuje k co možná největšímu počtu dveří otevírajících rozumění světa kolem. Avšak na naší cestě se dostaneme do situace, v níž náš spolehlivý klíč fungovat nebude. Tyto situace si od nás obvykle žádají vhled, mlčení, odvahu. A v takovou chvíli je nutný klíč nový. Takový, který by nám umožnil vstup do nového horizontu a jedinečně pak přijde i žádané pochopení. Jenže tímto jediným klíčem v takový moment jsou otázky. Ty však karteziánskou subjekt-objektovou figurou myšlení nejsou možné. Jednoduše, protože toto karteziánské myšlení neumožňuje existenci jiných horizontů, takových kde by neplatila její subjekt-objektová metoda. Vystoupit z tohoto předchůdného prostoru je podle mého názoru nejpálčivější problém dnes ve výchově.

„Student má porozumět tím, že vstoupí do nového horizontu, tz. porozumí jinak sobě i světu, vstoupí do jiného, nového způsobu představování téhož.“¹⁹⁸ Nejde o to vidět nové věci. Svět nám leží u nohou jako hromada odpovědí. Jde o to představovat si již existující novým způsobem. Všechny tyto odpovědi nahlížet vlastním způsobem, ze svého vlastního horizontu. Není na učiteli, aby za svého žáka vybral horizont, který bude nejlepší, nejpraktičtější, nejužitečnější, nejvýdělečnější, ale jde to, aby žáka naučil, jak si má vytvořit svůj zcela osobní horizont.

6.1.8 Způsob představování jako předchůdný prostor

V dnešní běžné učitelské praxi je již vžitým stereotypem, že učitel je živým účastníkem procesu vzdělávání. Je sice přednášejícím a tím, kdo učí a zároveň může být a stává se současně tím, kdo teprve celou věc pochopí. „Učitel nejlépe pochopí to, co přednáší, když to

¹⁹⁷ Tamtéž. 540

¹⁹⁸ Tamtéž. 540

přednáší. Vše mu teprve dojde, stane se *clare et distincte*. Způsob představování je předchůdným prostorem, je původní otevřeností pro významy a smysl.“¹⁹⁹

Zde je však třeba se zastavit. Ještě stále se mezi námi vyskytují fenomény, jako je dobro, krása a pravda. Ty si představit nelze. A protože se jednoduše nevešli do našich předem navržených příhrádek, tak jsme se nenápadně rozhodli, že už s nimi počítat do budoucna nebudeme. Pro nás se staly pouhými „zvuky slov bez skutečné platnosti“²⁰⁰. Protože jsme si zvykly posuzovat skutečnost pouze skrze předchůdný prostor subjekt-objektové figury. Jenže takových předchůdných celků je více. Je zde celá tradice evropského myšlení. Učitel by s touto tradicí měl být dobře obeznámen, aby jeho myšlení bylo schopno pochopit současnost, vidět současnost právě z pozice celé této tradice a ne jen úzkého pruhu, kterým subjekt-objektová figura bezesporu je. To lze docílit skrze důkladné filosofické vzdělání a alethetické nahlédnutí. „Sama zapomenutost na bytí byla zapomenuta, aletheia byla nahrazena správností postupného myšlení v logice. To nejbližší, co je možno uchopit jen vhlédem, bylo nahrazeno kontrolovaným postupem jednotlivých kroků v logice, skrz *orthotes*.“²⁰¹

6.1.9 Lyra a luk

Dva nástroje. Oba stvořené člověkem. Díváme-li se na ně v klidovém stavu, tak chápeme jejich účel, ale nijak na nás nepůsobí. To se děje až ve chvíli, kdy se rozhodneme je použít. V případě luku to je ve chvíli, kdy jej začneme napínat, „oblouk se oddaluje od sebe a tětíva naopak k sobě přibližuje a obojí se děje současně“²⁰². A jeho přirozenost se tak ukáže až vystřelením šípů. Právě luk a právě lyra jsou sice věci námi stvořené, umělé a přesto jsou plné napětí a ve chvíli, kdy do nich toto napětí vstoupí skrze nás, tak se ukáží být velice působivými a zapůsobí na nás jejich přirozenost. „Imperativ ‚Zu den Sachen selbst!‘ vlastně poukazuje k nutnosti nechat vystoupit věc v jejím vlastním horizontu, na jejím vlastním pozadí, v její vlastní předchůdnosti a otevřenosti.“²⁰³ V případě ostatních věcí o sobě je to podobné a nám k tomu slouží otázky, které jediné „mohou vyvolat toto pozadí, tento horizont, tento celek.“ Tak jako je v přirozeném světě vše stavěno do pozice odpovědi a my máme tendenci tento přirozený svět napodobovat, tak se i ve výchově neptáme, a na místo toho

¹⁹⁹ Tamtéž. 541

²⁰⁰ Tamtéž. 541

²⁰¹ Tamtéž. 541

²⁰² Tamtéž. 542

²⁰³ Tamtéž. 542

svým žákům jen předkládáme vědomosti, které se mají naučit. Místo toho, abychom je vedli k tomu, aby „sami nacházeli to, co je předmětem výuky“²⁰⁴.

Pravda je zde chápána jako aletheia. Zdeněk Kratochvíl k tomu říká následující: „Myslet filosoficky, to znamená myslet kvůli moudrosti a ne pro dosažení nějaké vychytralosti. K evropskému pojetí filosofie navíc patří schopnost pojmové řeči. Jak může pojmová řeč přispět k moudrosti? Jedině postupným odkrýváním toho, co se ukazuje jako náležitě myslitelné. Takovému odkrytí myslitelnosti se v evropské filosofické tradici říká „pravda“, původně řecky alétheia, tedy situace, kdy léthé (skrytí, zapomenutí) není vševládná, neboť poodstupuje myslí.“²⁰⁵ Což znamená, že odpovědi, které před námi leží v sobě tyto otázky, které hledáme, skrývají.

6.2 Vlastní domov, vlastní čas, vlastní život

Tato původní otevřenost přichází ve chvíli, kdy začneme pokládat bytostné otázky, kdy se ptáme po věcech o sobě, kdy skutečnost přijímáme, jako odpověď na kterou je třeba se ptát. Filosofie není samoúčelným procesem tvořícím sama sebe. Je to živý osobní boj, který je v člověku obrácen především do něho samého. Pedagogovi by nemělo jít jen o to, pomáhat svým studentům s nacházením původní otevřenosti, ale i o to „najít původní otevřenost pro vlastní čas, vlastní život“²⁰⁶ a to „není nic jiného, než zapustit kořeny svého vlastního domova“²⁰⁷. Vlastní domov, vlastní čas a vlastní život spadají do podobné kategorie jako luk a lyra. I ony před námi mohou ležet, my o nich můžeme mluvit, ale jejich smysl jsme schopni vidět až ve chvíli, kdy je necháme na sebe zapůsobit, kdy cítíme jejich působení. Jenže toto působení nejčastěji pocítíme v jejich chybění. Vlastní čas začneme postrádat až ve chvíli, kdy se nám jej už nedostává. V době, kdy jej máme mnoho, tak nevíme, co s ním a tak si jej doslova „krátíme“, půlíme jej a dále dělíme, aby ubíhal rychleji. Po vlastním domově se nám nejvíce stýská ve chvíli, kdy jsme od něj daleko, kdy nás od něj dělí větší vzdálenost, delší časový úsek, když nejsme v prostředí a při věcech a s lidmi, které vše dohromady právě tvoří pocit domova. Vlastní život se nám nejvíce připomíná v době poslední. Smrt je v tomto případě tím imperativem, který nad námi stojí a její stín nás jediný pudí k tomu ptát se po vlastním životě. Jak píše Hölderlin: „Chudáci, kteří nic neznají kromě svého nuzného pachtění, kteří slouží jen holému žití a zhrdají géniem, kteří tě nectí, dětinský živote přírody!

²⁰⁴ Tamtéž. 542

²⁰⁵ KRATOCHVÍL, Zdeněk. Filosofie živé přírody, Herrmann a synové, Praha 1994. Str. 1

²⁰⁶ HOGENOVÁ, Anna. K filosofii výkonu. Praha 2005. Str. 542

²⁰⁷ Tamtéž. 542

Ti ať se bojí smrti. Jejich jho se jim stalo světem; neznají nic než svou otrockou službu; a bojí se božské svobody, kterou nám dává smrt?“²⁰⁸

Jenže takové chvíle si nelze plánovat. Jsou epizodami, které do našeho života přicházejí nepozvány. Nespádají pod vliv naší vůle, spíše do oblasti božské náhody. Nejčastěji se ptáme po setkání s naším vysněným protějškem, potom, který nás bude provázet v našem životě. A my v tu chvíli víme, že toto setkání nepochází z naší vůle, jednoduše protože ten „někdo se nám líbí, a my nevíme vlastně proč?“²⁰⁹ Takový je stav první zamilovanosti, když člověk prvně miluje. Taková chvíle je především důležitá a v životě každého vyplňuje prostor, především protože má tu moc přerušit náš každodenní rozvrh, nebo jak píše Hölderlin, naše „pachtění“. Tato zkušenost je jako nákaza, jako nemoc, která se už nedá vyléčit, změní nás, ať už člověk chce nebo ne. Ta změna především je znát na našem vnímání toku času. Dostaneme se do stavu, kdy jsme „neustále v pohotovosti pro případný pokyn, který nepřichází z naší vůle“²¹⁰. A právě toto je uvědomění, že takové věci nepřicházejí z naší vůle, ale mají charakter daru, kdy se neptáme proč. Jedná se o nový počátek, mohli bychom říci další či druhý, ale je třeba zdůraznit, že zde nemluvíme o novém začátku, ale počátku a ten bývá jen jeden. Mluvili jsme o něm, jako o našem narození. Jenže člověk se nenarodí jen jednou, ale pro každý fenomén, pro původní otevřenost, se musí *de facto* narodit znovu, musí znovu začít počátkovat. Vlastní čas, vlastní život, vlastní domov, podobně pravda, osobnost, láska jsou fenomény naší původní otevřenosti a my se musíme znovu narodit, abychom k nim našli cestu a nestali se jen nivelizací, prázdným duchem, stínem našeho idealistického mládí.

K tomuto zásadnímu obratu duševnímu v prostorech výchovy dodává Hogenová toto: „Otázky učitele je možno připodobnit pohybu ruky, která brnká na struny nástroje a rozechvívá celý nástroj způsobem, který je vlastní jen nástroji, nikoli představě učitele.“²¹¹ A ještě dodatek: „Tento podivuhodný výkon vychovatele je vždy spojen s hudbou, s muzikou ...“²¹² Nietzsche kdysi řekl: „bez hudby by pro mě byl život omylem.“

„Jde o otázky, které jsou vstupem do vyšší otevřenosti, než je ta, která je pro nás samozřejmostí, proto je tu vždy údiv, filosofický eros jako neklamný znak vstupu do vyššího horizontu.“²¹³ Pojmy jako náš domov, náš život, náš čas či rodina přijímáme jako

²⁰⁸ Friedrich Hölderlin: Hyperion aneb eremita v Řecku. Str. 156

²⁰⁹ HOGENOVÁ, Anna. K filosofii výkonu. Praha 2005. Str. 542

²¹⁰ Tamtéž. 542

²¹¹ Tamtéž. 542

²¹² Tamtéž. 542

²¹³ Tamtéž. 543

samozřejmou součást našich životů. Tak nějak do našeho života patří, jsou jeho součástí ať už v míře větší či menší. A možná, že více než to, možná že nám určitým způsobem patří, náleží k nám takovým způsobem, jako naše paže či jiný vnější nebo vnitřní orgán. Avšak jsou i pojmy, jež více než do naší sféry patří do působnosti filosofie. V podstatě jí zakládají, provázejí jí od jejího zrození až do dnes.

6.3 Herakleitovské protiklady

„Každé břemeno, sužující člověka, je současně likvidací břemena jiného, jež by člověka potkalo, tak např. nemoc je zánik moci, která by mohla nositele zničit, smrt je osvobozením od toho, co nelze lidsky unést, každý pád je záchranou před nebezpečným vzletem.“²¹⁴ Je otázkou, zda toto je jen vírou člověka, že za vším dobrým se skrývá něco dobrého, že je zde přítomen jakýsi vyšší úmysl, který je vždy dobrý, a obhajoba zla ve světě je omlouvána, či vysvětlována, jako stále ještě dobro, které brání teprve tomu pravému zlu. Zde však mluvíme o něčem trochu jiném než o víře ve vyšší dokonalý princip. Mluvíme o Herakleitových protikladech společně s Kratochvílem: „Neprobuzení lidé vnímají jen pořádek svého vlastnictví, třeba svého domu – nebo pořádek toho, o čem mají uspořádané vědění, třeba čísel. Vidí jednotlivá uspořádání některých věcí. Kdo se však probouzí do vztahu k bytí světa, ten zahlédá řád přirozenosti. Jeden společný svět se mu neobjevuje redukcí všeho na jeden princip, ani nějakým zobecněním všech jednotlivin, ale zakoušením jednoty protikladů uvnitř fysis. Ten svobodný řád (kosmos), který se takto otevírá, není převoditelný na nějaké jednoznačné globálně nahlédnutelné uspořádání (B 124):

„Jako hromada ledabyle nasypaných věcí je nejkrásnější svět.“²¹⁵

„Jaký vztah je mezi otázkami a původní předchůdnou otevřeností?“²¹⁶ Jakou jsou pudy, přirozenost, dědictví rodinné a zázemí sociální.

Lidé neprobuzení, jsou ti, kteří hledí jen k pořádku materiálnímu, věcnému, toho, jež lze přepočítat a to jen tehdy, když počty sedí. Zatímco lidé probuzení hledí k řádu kosmu, jehož jsme součástí, k řádu a běhu vlastního života, resp. řádu neustálého dialogu mezi námi a světem. Tento dialog je pln otázek, na něž odpovídáme. Odpovědi někdy nejsou slyšet, jsou však vidět a někdy řekneme tisíce slov a vlastně neodpovíme, ale i toto odmítnutí otázky je odpovědí. Odpovídat musíme výzvám, jež před nás staví život. Tak například žárlivost.

²¹⁴ Tamtéž. 544

²¹⁵ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*, Herrmann a synové, Praha 1994. Str. 9

²¹⁶ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. Praha 2005. Str. 544

Představy, jimiž se někdy zaobíráme v nejtemnější chvíli, v nejtemnější části naší duše. Představy o milované osobě, jak svojí lásku, své tělo oddává někomu jinému. Nejsou nic jiného, než nenalezená důvěra v druhou osobu. Toto chybění důvěry, tato privace důvěry vzbuzuje tyto úzkostné stavy. Člověk probuzený proto rozumí žárlivosti jako projevu střetu důvěry a nedůvěry. Rozumí žárlivosti jako výslednici dialogu mezi světem, kde je vše možné a neexistují ctnosti, jako věrnost, a světem, kde to možné je, kde chováme druhého v úctě a věříme v jeho kvality. K takovému střetávání dochází neustále, během celého partnerského života. Takový zápas dává něčemu vzniknout. Ano, na jedné straně může vzniknout žárlivost. Ale na straně druhé, se někdy stane, že z takového střetu vznikne něco jiného. Toto jiné je klid a důvěra. Ani jedno však nevznikne samo od sebe nebo náhodou. Ale vznikne až ve chvíli, kdy nalezneme míru. Tato míra ukazuje na nalezenou rovnováhu mezi námi a světem kolem nás. Protože teprve tato míra zakládá důvěru, vnitřní harmonii a klid. V takovou chvíli se dá říci, že jsme začali rozumět světu kolem nás a začali jsme rozumět i sami sobě. A toto rozumění, o kterém jsme schopni mluvit, nebo jej vyjádřit jiným způsobem říkání, už o nás samých vypovídá. Už to ukazuje na to, jací jsme, k našim hodnotám. V rámci tohoto principu, kdy jsme se naučili na svět nahlížet tímto způsobem, se můžeme zeptat potom, co je vlastně nemoc. Ne-moc. Nemoci něco činit, jaká si nemohoucnost, či rovněž ztráta moci. Představme si, že v takovém případě opět došlo k dialogu mezi světem a námi, že naší přirozenou cestou je právě nalezení míry. A rovněž si můžeme představit, že tentokrát nalezená míra mezi námi a světem spočívá v naší ne-moci, že jedině tím, že nám bude odebrána moc, možnost něco učinit, tak nalezneme v tu chvíli pro nás, důležitější míru, ať už je její negací, tedy tím, o co zdánlivě přicházíme. Někdy se však stává, že tato původní otevřenost, fenomén ‚In-der-Welt-sein‘, chybí a v takovém případě dialog mezi námi a světem neprobíhá. A tak svět, jevy, věci do nás náhodně vstupují a my sami sebe nechápeme jako součást tohoto světa, ale jako něco, co stojí mimo svět. Nerozumíme mu, neslyšíme otázky, které nám jsou neustále kladeny, a tak ani v našem výrazu, v naší mluvě, v našich gestech se neodráží, jako v zrcadle, okolní svět. Takové projevy můžeme nejčastěji pozorovat u duševně nemocných. Jejich otevřenost světu zcela nebo částečně chybí. Avšak právě zde, u duševních nemocí, musíme být velice obezřetní. Za normální je zpravidla považováno to, co většina lidí přijímá jako samozřejmé a v pořádku. Avšak byly doby, a není tomu ani tak moc dávno, kdy za normální byly považovány věci a praktiky, se kterými bychom se dnes jen těžko smiřovali. To znamená, že je dobré mít stále na mysli možnost, že ačkoliv se nás většina shodla na určitém společném vnímání světa, na určitém filtru, který zakládá naší předchůdnost v rozumění světu, tak tento filtr není jedinou cestou, nemusí být dostačující, může být dokonce špatný a proto je tak

důležité nechat právě mladým lidem, studentům a žákům možnost, aby dialog se světem vedli z původní předchůdné otevřenosti, aby svůj život čerpali ze svého vlastního pramene.

6.4 Čekají v neužitečném čase

„Přítomnost je obdarováním v neužitečném čase, protože v čekání dáváme čas k dispozici bytí samému, a proto se cítíme ochuzeni a máme dlouhou chvíli.“²¹⁷

Nyní si opět připomeneme našeho Sokrata stojícího uprostřed ležení, stojícího uprostřed divadelní scény. A už rozumíme. Jsme svědky, společně s Athénskými vojáky, Sokratovi dlouhé chvíle. Kdy dává svůj čas k dispozici bytí samotnému. Sokrates si zde zakládá svůj domov. A právě zde, v tomto domově se ukotvuje v přítomnosti. A bytí jej v takovou chvíli obdarovává pří-tom-ností. A tato přítomnost, tento domov se nezakládá v konkrétní zemi, ale zakládá se v otázce nevyslovené. U Sokrata spočívá jeho domov, jeho pří-tom-nost v negativní otázce. A na nás divácích není následovat přísně cestu Sokratovskou, ale rovněž nechat bytí, ať nás obdaruje a tak nám umožní spočinout v pocitu vlastního domova. Pedagog je nejen ten, který by měl předstupovat před své žáky s hotovými odpověďmi, ale i ten, který najde odvahu vystoupat před zraky svých žáků na jeviště života a prodlít v uctivém čekání na obdarování bytí. A spolu-sdílet se svými žáky pochopení, že jedině toto obdarování zakládá pocit vlastního domova.

²¹⁷ Tamtéž. 545

7 Závěr

Jan Patočka píše: „Život prostě není dost vážný.“²¹⁸ Stejně jako příběh o Ježíši má svůj vrchol v jeho vzkříšení, tak i náš příběh graduje právě v této Patočkově větě.

Je to prohlášení krátké a jednoduché. Jeho význam si však zasluhuje interpretovat. Jeho smysl nám totiž na první pohled zůstává skryt.

„Život prostý“ je takový život, kde nejen, že nic neproblematizujeme, ale ve jménu spokojenosti to i zarputile odmítáme. O věcech, které nás nějak přesahují, které jsou vyšší než my, raději neuvažujeme. Tyto věci si totiž nárokují přístup k naší poslední vrstvě, a pokud o této vrstvě nevíme, tak nám přístup k nim zůstává odepřen.

Filosofie jako jediná dokáže otevřít tyto poslední dveře. Některé vědy se nás snaží přesvědčit o tom, že za těmito posledními dveřmi zůstávají už pouze některé pojmy, jako krása, dobro a pravda. Avšak jejich důležitost v našem životě popírají. A tak *de facto* říkají, že filosofie nemá, přes její unikátní metodu, dalšího smyslu.

Naproti tomu proces výchovný je zcela reálný, zasazený do naší každodennosti i do našeho cyklu životního. Počítáme s ním, kritizujeme jej, přemýšlíme o něm, financujeme jej, plánujeme jej.

Cílem této práce bylo ukázat, že mínění, které kompetence filosofie izoluje na pouhou hrstku pojmů, je mylné. Že bez filosofického vhledu, bez tázání není možné, aby takový proces jako výchova byl smysluplný, ne úspěšný, ale pouze a jedině smysluplný.

²¹⁸ PATOČKA, Jan. *Péče o duši I.* 1. vyd. Praha: 1996. Str. 377

Summary

Kritický úvod do vztahu filosofie a výchovy jako fenoménu v postmoderní době

A critical introduction to the relation between philosophy and education as a phenomenon in postmodern times

Bc. Armand Petrescu

Jan Patočka wrote: “simple life is not serious enough”. Our story culminates in this Patočka’s sentence the same way as the story about Jesus has its climax in his Resurrection.

It is a short and simple statement. However, its meaning deserves more interpretation. Its sense remains hidden to us at first glance.

“Simple life” is such a life in which not only we want everything to be easy but in the name of satisfaction we tenaciously refuse to make things problematic. We usually do not think about things that go beyond us, that are bigger than us. It is because these things demand access to our last layer and in case we are not aware of this layer, the access to these things remains denied to us.

Philosophy can, as the only one, open this door. Some disciplines try to persuade us that behind this last door there are only a few concepts as beauty, good and truth. But they deny importance of these concepts in our everyday life. And so they *de facto* tell us that philosophy does not have, despite its unique method, another meaning.

In contrast to it, educational process is completely real, embedded into our everydayness and our life cycle. We take it for granted, criticise it, think about it, finance it, plan it.

The goal of this paper was to show that opinion, which competence of philosophy isolates on mere handful of concepts, is wrong. That without a philosophical insight, without asking is impossible for such a process as education to be meaningful, not successful, but entirely meaningful.

Seznam použité odborné literatury a článků:

PATOČKA, Jan. Sokrates : *Přednášky z antické filosofie* 1. vyd. Praha: 1991. ISBN 80-04-25383-0

PLATON, *Listy - 7 list*. Praha 1973.

PATOČKA, Jan. *Péče o duši I.* 1. vyd. Praha: 1996. ISBN 20-86005-24-0

POKORNÝ, P., *Vznik christologie* (Kalich, Praha 1988)

POKORNÝ, P., *Literární a teologický úvod do Nového zákona* (Vyšehrad, Praha 1993)

Hérakleitos z Efesu. www.fysis.cz. Česká republika : 6. 9. 2001 /27. 6. 2013 [cit. 12. 07. 2013] <http://www.fysis.cz/presokratici/22/bcz.htm>

HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. 1. vyd. Praha 2005. 575 s. ISBN 80-86861-35-X

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*, Herrmann a synové. 1. vyd. Praha 1994. ISBN X15103

HÖLDERLIN, Fridrich: *Hyperion aneb eremita v Řecku*, (Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, 1797–1799, česky 1988 v překladu Antonína Peška). Praha 1999. s 272.